OK 32 ع ، 1991

الفهـــرس

في مفهوم الإيقاع

بقلم محمد الهادي الطرابلسي

لفظ الإيقاع مصطلح فنّي طرأ عليه في دراسات الشعر الحديثة من التغيّر الدّلاليّ بمقتضى التضييق والتوسيع الذي حصل لمفهومه ما أضعف صبغة الاصطلاح فيه وولّد في الكلام عليه صورا مجازيّة أكثر ممّا أثبت فيه من الحقائق العلميّة .

وكثيرا ما لا تدرك اللفظة مرحلة التجويد المصطلحي والتجريد المفهومي إلّا بعد أن تمرّ بمرحلة التجريب المجازيّ الشعري (1) . لكن إذا تأخّرت فيها عمليّة التنظيم العلميّ غلب عليها الغموض وقلّة الضبط ، وهو ما حصل للفظ الإيقاع .

وقد اخترنا أن نبينّ ذلك بتحقيقنا في وضعيّة مفهومه في العربية وبمناقشتنا الآراء المقترحة في بابه لأنّه من مسائل علم الشعر وعمله الجوهريّة . وسنمهّد

---

(1) في مرحلة التعبير المجازي الفاصلة بين مرحلة التعبير الحقيقي الأصلي ومرحلة التعبير الاصطلاحي العلمي ، انظر : الفارابي ، **كتاب الحروف** ، الفصل الحادي والعشرون ، ص 141 ، **تحقيق محسن مهدي** ، بيروت 1986 ، وعبد السلام المسدّي ، **قاموس اللّسانيات** ، ص 48 ـ 49 ، تونس 1984 .

لذلك بتقديم الإطار العلمي الكفيل بمساعدة الدارس على الخوض في المصطلح والمفهوم .

الألفاظ وحدات ماديّة تتكوّن من موادّ صوتيّة وتتمثّل في أحجام معيّنة ، وتصاغ في أبنية صرفية تجعل منها أدوات قابلة للجمع والترتيب ، والخزن والتأليف ، والعدّ والإحصاء . أمّا المفاهيم فهي متصوّرات ذهنية لا تحمل في ذاتها من الصفات ما يجعل لها حدودا بيّنة ولا ما يدلّ على ضيق فيها أوسعة ، ولا ما يمكّن الدارس من تجميعها أو خزنها أو وضع المعاجم الوافية فيها . إنّ فيها من المرونة والنّماء ما يقوّي صلتها بتقدّم العلوم واتساع الثقافة وازدهار الإبداع وتتطوّر الحياة ، ويجعلها مستعصية على كلّ تكييف مادّي مسبّق ، غير قابلة للتولد اللغوي . أمّا الألفاظ فهي - بعكس المفاهيم - تنمو بالمواضعة العفويّة ، وقد تتولّد بالاصطلاح المدروس .

والطاقة اللفظيّة لاستيعاب المفاهيم كبيرة في كلّ لغة ، لكن هذه الطاقة بطيئة التوليد للجهاز اللفظي . فقد يطرق باب اللغة من المفاهيم ما يبقى فيها غامضا ، حولها حائما غير مرتكز على أساس بسبب تأخّر ظهور الألفاظ المناسبة المعبّرة عنها .

وليست اللغة رصيدا من المفردات المجرّدة القابلة - عند الحاجة - لاستيعاب مختلف المفاهيم . فالمفهوم هو الذي يولّد الحاجة إلى اللفظ ، ولا يوجد لفظ يولّد الحاجة إلى مفهوم .

ويمثّل تبلور المفاهيم العامة ووضع الألفاظ المعبّرة عنها عمليّتين تتمّان في كلّ لغة بشكل طبيعيّ عادة ، فاللغات لا تتفاوت في طاقة التعبير . فكلّ لغة قادرة مبدئيا على أداء المفهوم الذي ابتدعه الناطقون بها واستيعاب المفاهيم التي ابتدعها الناطقون بغيرها . وإنما التفاوت يكون بين الشعوب في تطوير العلوم وتوليد المفاهيم .

ولذلك كان وضع المفاهيم الخاصة والمصطلحات الفنية يختلف عن وضع المصطلحات العامة والألفاظ اللغوية الجارية . فوضع المصطلحات الفنية لا يتمّ - إلّا قليلا - بالمواضعة المشتركة الطبيعيّة . فهو - في الغالب - يتمّ بالاصطلاح المختصّ .

وإذا كان لا يتصوّر أن توضع ألفاظ مبهمة لتستقبل المفاهيم المحتملة الحدوث في اللغة أو الطارئة عليها إلّا أن يكون ذلك من باب اللعب بالألفاظ أو من باب تجسيم الوحدات اللفظيّة المهملة الممكنة نظريّا ، فإنّه قد تظهر في اللغة بالفعل أو تطرأ عليها بعامل التفاعلِ الثقافي من المفاهيم ما يظلّ فيها مضمونا بلا إطار ومعنى بلا لفظ وروحا بلا جسد حتّى يفرغه أولو الوضع في القوالب وبذلك تواكب اللغة ركب التطوّر الدّلاليّ والتقدّم العلميّ . لذلك بإمكاننا أن نتحدّث عن الثروة المفهومية على أنّها ظاهرة قد تعيشها اللغات في بعض ميادينها أو بعضِ علومها في أطوار معيّنة من حياتها دون أن يكون بإمكاننا الحديث عن ثروة لفظية (2) حيث لا يكون لهذه العبارة أيّ معنى .

ولنا في **كتاب سيبويه** (ت 180 هـ) (3) مثال حيّ على الثروة المفهومية التي عرفها النحو العربي في طور بداية الكتابة فيه . فإذا صرفنا النظر عن مسائل بداية التفكير في النحو متى كانت عند العرب ، وكيفيّة ترتيب مسائلة وتحديد قواعده ، وروّاده من المؤلّفين فيه المحتملين ممّن قد يكون صاحب **الكتاب** اعتمدهم ، وحظّهم من تجويد المفهوم وضبط المصطلح وغير ذلك من

---

(2) ما عناه بدراوي زهران بعبارة « الثروة اللفظية » في نعته **كتاب الألفاظ** لعبد الرحمان بن عيسى الهمذاني (ت 327 هـ) ، ط 2 ، مصر 1981 ، وفي المقدّمة (بداية من ص 28) التي خصّ بها الكتاب عند التحقيق ، تصلح له - في تقديرنا - عبارة « الرصيد اللفظي » تحاشيا للالتباس الذي قد يحصل بين مفهوم التضخّم الذي قد لا يفيد ومفهوم الثروة المثمرة .

(3) ط . بيروت د. ت. ، 5 ج ، بتحقيق عبد السلام محمد هارون ، وأصل التحقيق مؤرخ بمصر 1966 .

الأسئلة التي لا بدّ أن يطرحها المفكّر في نشأة النحو العربي ، لاحظنا في الجملة أنّ الرصيد المفهوميّ في الكتاب يفيض على الرصيد المصطلحي (4) بمعنى أنّ فيه من المفاهيم المجرّدة والآراء الناضجة ما عبّرت عنه الجمل الطويلة والتعابير الغامضة دون أن يكون قد أفرغ جميعه في مصطلحات فنّية . ومن الصّعب أن نتصوّر أنها مفاهيم كانت قد وضعت لها مصطلحات قبل سيبويه وأنّ غياب هذه المصطلحات في الكتاب يفسّر بأنّها لم تحظ بالحفظ والتدوين ، لأنّ تصوّر عكس ذلك أقرب إلى منطق الأشياء . ولعلّ الثروة المفهوميّة في كتاب سيبويه دليل على أنّ كثيرا من مسائل النحو معه بدأت ، وذلك في الأبواب التي قلّت فيها المصطلحات الفنّية على الأقلّ .

على أنّ الثروة المفهوميّة في اللغة قد تكون أيضا علامة على نزعة علم جديد إلى الدخول فيها حيث لم تظهر فيها موادّه ولا نوقشت فيها مسائله .

وإذا لم يجز أن نتحدّث عن الثروة اللّفظية في اللغة ، فإنه يجوز أن نتحدّث عن التضخّم اللّفظيّ وذلك في الحالات التي تتعدّد فيها الكلمات للمعنى الواحد أو في الحالات التي تكثر فيها المصطلحات في بعض العلوم دون أن تكون المفاهيم التي وضعت لها من الأهمّية والحيويّة ما يجعلها تستعمل وتتطوّر وتتولّد . هذا شأن علم العروض في العربية ، فهو من العلوم التي استقرّت مسائلة الكبرى منذ القديم وأهملت مفاهيمه الجزئية لضعف قيمتها العلميّة وقلّ رواجها إلى حدّ أصبح من الصعب معه أن نتبينّ المقصد من الكثير منها .

وللغويين في وضع المصطلحات الفنية طرق ترجع إلى الاستنباط باعتماد المجاز عادة ، والاشتقاق ، والاقتراض من غير اللغة المعنية طبعا ، والنحت .

---

(4) Gérard Troupeau, Lexique-Index du Kitab de Sībawayhi , Paris 1976, P 14

ولعلّ وضع المصطلح وضعا عفويّا على أيدي المتخصّصين في كلّ ميدان ، أكبر عامل في تكوين المصطلحات الفنّية وبلورة مفاهيمها . لكنّ المصطلحات لا تتكرّس والمفاهيم لا تتبلور إلاّ إذا حصلت المعرفة الكافية بموضوعاتها والإلمام بالمستوى الذي بلغته مناقشاتها .

أمّا حالات عدم ظهور المصطلح للمفهوم الجديد ، أو اختلاف المصطلح للمفهوم الواحد من مستعمل إلى آخر أو غلبة الفوضى عند كثرة المصطلحات أمام تشعّب المفاهيم فكثيرا ما تكون علامات على عدم استقرار المفهوم . وهذا علامة ـ في الواقع ـ على عدم اتّفاق المستعملين على المرجع الذي يرتبط المفهوم به وعدم تساويهم في إدراك حقائق الأشياء المعبّر عنها ، وهو ـ في باب العلوم ـ علامة على أنّهم لم يدركوا دقائق العلم بنفس الدرجة أو أنهم لم يصلوا إليها من نفس الطريق .

والفوضى ملحوظة اليوم في بعض مجالات العلم وسجلاّت المعرفة . ولعلّ التقدّم في العلم والمعرفة غير ممكن قبل إصلاح الأدوات وتنظيم المناقشات . وسنبيّن بدرسنا مفهوم الإيقاع (5) أنّ الفوضى الملحوظة اليوم في بعض العلوم كعلم الشعر حيث تكثر المصطلحات وتتشعّب المفاهيم ليست دائما وأبدا صدًى لاجتهادات وإضافات تبعت استيعاب العلم والسيطرة عليه ، وإنما هي في كثير من الأحيان صورة من قلّة الإلمام أو التسرّع في الأحكام .

ولفظ الإيقاع في الأصل من مصطلحات علم الموسيقى لا من مصطلحات علوم اللغة بوجه عامّ ولا من مصطلحات علم العروض وكتب نقد الشعر القديمة بوجه خاصّ .

---

(5) نقتصر في هذا البحث على درس مفهوم الإيقاع ولا نتعرّض للنظريات الإيقاعية .

فحتّى مادّة « وقع » في كتاب العين للخليل (ت 175 هـ) - وهو واضع علم **العروض** ـ لا تتضمّن لفظ الإيقاع في مشتقّاتها . وليس في **لسان العرب** غير هذا التعريف الموجز : « الإيقاع من إيقاع اللّحن والغناء وهو أن يُوقِعَ الألحان ويبيّنها . وسمّى الخليل ـ رحمه اللّه ـ كتابا من كتبه في ذلك المعنى **كتاب الإيقاع** » .

ولا يكاد يخلو مصدر من مصادر الموسيقى والغناء من تعريف للإيقاع فضلا عن مصطلح الإيقاع نفسه وأنواع الإيقاعات وما يتّصل بها من خصائص . من ذلك قول ابن سينا (370 ـ 428 هـ) في **كتاب الشّفاء** وقد تبنّاه معنى ولفظا غير واحد ممّن عرّفوا الإيقاع بعده وهو : « الايقاع من حيث هو إيقاع هو تقدير مّا لزمان النّقرات فإن اتّفق أن كانت النقرات منغّمة كان الإيقاع لحنيّا وإن اتّفق أن كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان الإيقاع شعريّا » (6) .

وممّا يفهم من هذا الكلام أنّ مصطلح الإيقاع قد يستعمل للتعبير عن موسيقى الشّعر لكنّه بكون إذّاك مصطلحا منقولا من علم الموسيقى الى علم العروض .

والذي يستخلص ممّا مرّ ـ في الجملة ـ أنّ الإيقاع ظاهرة صوتية أعمّ من الوزن (7) في الكلام المنظوم وأنّه وقف على المادّة الصوتيّة لا يتعدّاها وفي ذلك

---

(6) **كتاب الشفاء ـ جواع علم الموسيقى** ، تحقيق زكريا يوسف القاهرة 1956 ، ص 81 ، وانظر : أبا منصور الحسين بن زيلة (ت 440 هـ) ، **الكافي في الموسيقى** ، تحقيق زكريا يوسف ، القاهرة 1964 ، ص 44 ، ذكره رشيد السلامي في بحث له مرقون نال به شهادة الكفاءة في البحث من الجامعة التونسية بعنوان **وضع إطار لدارسة الإيقاع في الموسيقى والشعر العربيّين** ، ناقشه سنة 1986 .

(7) نعني به هنا ـ وفي كامل البحث ـ الوزن العروضيّ وهو وزن منمّط مشترك ، ومثاله في العربية بحور الخليل وقواعدها العروضية .

ما يفسّر غياب مصطلح الإيقاع من علم العروض ونيابة مصطلح الوزن عنه في الدّلالة على موسيقى الشعر فيه .

أمّا في الحديث فلا يكاد يخلو اليوم تأليف في الشعر من كلام في الإيقاع ، وهذه الظاهرة تعكس شعورا عند المحدثين بضرورة تطوير البحث في أوزان الشعر وما يتّصل بتوظيف (8) الأصوات فيه وما يظنّ أنه يلحق بذلك من عناصر الإيقاع ، في مسائل ـ إن استأثر علم العروض وعلم القافية بتفصيل جوانبها المقيّدة المشروطة ـ فإنّ جوانبها العرضيّة لم تحظ بالدّرس والتحليل ما عدا إشارات في بعض أبواب علم البلاغة ونقد الشعر لم تعتمد فيها ـ مع ذلك ـ سياقات النصوص . لكنّنا نجد في كلام الدّارسين المحدثين تحت عنوان الإيقاع من التضييق والتوسيع للمفهوم ، ومن التعسّف بإقحام ما ليس من عناصره فيه مرّة وبإقصاء ما لا شكّ في انتمائه إليه مرّة أخرى ، ما جعل المصطلح قلقا والمفهوم سائبا ، والخلاف بين الدّارسين كبيرا .

وهذا الخلاف يدلّ على تعدّد أطراف الاجتهاد ومصادره ويدلّ ـ في بعض وجوهه ـ على تقدّم في العلم وتطوّر في التفكير ، لكنّه يدلّ أيضا على تفاوت في تقدير الحقائق وخلط في تدبير المسائل أحيانا .

وقد بدأ الاشكال بما عمد إليه بعض الدّارسين من تقويض الصلة بين الموسيقى والإيقاع والتبرّم من الضّرر الذي ظنّ أنّ العامل الموسيقي يدخله على مفهوم الإيقاع (9) . والحال أنّ الإيقاع كما بيّنا مجتلب من علم الموسيقى

---

(8) التوظيف عندنا هو استعمال جملة الوسائل اللغوية ـ وهنا مختلف عناصر المادة الصوتية ـ استعمالا خاصا لغاية أدبية جمالية أو تأثيرية يتجاوز مستوى الإخبار والتوصيل ، بل هو استعمال يتناسب تناسبا عكسيّا مع استعمال هذه الوسائل لغاية الإخبار والتوصيل .

(9) انظر : حاتم الصكر « ما لا تؤدّيه الصفة ـ بحث في الإيقاع ، والإيقاع الداخلي ـ في قصيدة النثر خاصة » ضمن أعمال مهرجان المربد العاشر ، بغداد 1989 ، ص 8 ـ 9 .

مصطلحا ومفهوما وإنْ اختلف مرجعه في علم الشعر عن مرجعه في علم الموسيقى .

على أنّ المسألة التي أخذت حيّزا أكبر من غيرها في اهتمامهم هي مسألة صلة الإيقاع بالوزن . وقد أكّد تحقيقهم في طبيعة هذه العلاقة جملة من الحقائق ، منها القول بأنّ الايقاع غير الوزن ، والذهاب الى أنّ الوزن ليس إلاّ صورة محقّقة من ضروب إيقاعيّة مشتركة وأنّه لا ينفي إمكانية استنباط أوزان أخرى تقعّد ضروبا أخرى من الإيقاعات المشتركة . إذ « كلّ وزن إيقاع وليس كلّ إيقاع وزنا » (10) ، ومنها أيضا أنّ الوزن ظاهرة أساسها المادّة الصوتية والجرس الموسيقي .

لكنهم بعد ذلك اختلفوا في تحديد طبيعة إيقاعات الوزن ونعتها كما اختلفوا في مفهوم الإيقاع والمرجع الذي يحيل عليه . فاقترن الوزن في أغلب الدراسات بنعت « الإيقاع الخارجيّ » ، ربّما لأنّه يكون جاهزا قبل النّص ومشتركا بين النصوص غير مختص بواحد منها ، واقترن عند البعض بنعت « الإيقاع العام » (11) حيث اعتبر أن الوزن لا يخرج عن أن يكون في النّص ، فهو إيقاع داخليّ بوجه من الوجوه إلاّ أنّه لما كان غير متنوّع كالذي سمّي « إيقاعا داخليّا » ، اختيرت له التسمية بـ « الإيقاع العام » . وقد عكس الأمر في تقدير البعض الآخر فنعت الوزن بالايقاع الداخلي (12) ، للاعتبارات التالية :

---

(10) عبد الرضا علي ، الإيقاع الداخلي في قصيدة الحرب ، من أعمال مهرجان المربد المذكور ، ص 3 ـ 4 .

(11) المرجع السابق .

(12) عبد الجبار داود البصرية ، إيقاع الشعر الحرّ بين النظرية والإبداع ، من أعمال مهرجان المربد المذكور ، ص 4 .

ـ أنّ الوزن « يكمن وراء رسم الكلمات ، فبعض الحروف تكتب ولا تدخل في إيقاع الشعر وبعضها لا تكتب وهي أساسيّة في الإيقاع .

ـ وأنه يكمن خلف أصوات الكلمات ، فليس لتغيّر الصّوت ونوع الحرف أثر في وزنه .

ـ وأنه يكمن خلف بنية الكلمة ولا يشترط تطابق المفردة العروضية مع المفردة اللغوية .

ـ وأنّ الصورة العروضية للوزن ليست شكله الظاهر وإنما هي فرض يمكن أن تكون له بدائل أخرى من جنسه أو من جنس مغاير كالأرقام الحسابية والرسوم البيانية » .

أمّا مفهوم الإيقاع غير المرتبط بالوزن فأساسه عند بعضهم المادّة الصوتية الموظفة في النصوص الشعريّة توظيفا متنوّعا من نصّ إلى آخر بل من موضع إلى موضع آخر في صلب النّص الواحد أيضا وهو « الذي يلاحظ . . . . من خلال تكرار الحروف والمفردات والجناس والطباق وتوازن الجمل وتوازيها . . . » (13)

أمّا المنكرون أصلا لأثر العامل الموسيقي في الإيقاع غير المرتبط بالوزن فإنّ منهم من أسّس مفهوم الإيقاع على عنصر الحركة ـ بمعنى النّسق المعيّن بين عناصر الكلام ـ وأخرج المادّة الصوتيّة من الحساب جملة ، وألحق كلّ الظواهر التي لها صلة بالأصوات بباب الوزن أو بما سمّي بالإيقاع الخارجيّ .

فالإيقاع الخارجيّ ـ بهذا الاعتبار ـ « حركة صوتية تنشأ من نسق معيّن بين العناصر الصوتية في القصيدة . ويدخل ضمن هذا المستوى كلّ ما يوفّره

(13) عبد الجبار داود البصري ، ص 4 وعبد الرضا علي ، ص 12 ، في المرجعين السابقي الذكر .

الجانب الصوتيّ من وزن وقافية وتكرار في المقطع الصوتي الواحد أو في الكلمة أو في الجملة ومن محسّنات بديعيّة وما إلى ذلك . وأمّا الداخلي فهو حركة موقّعة في بناء القصيدة أو نسيجها ، مجرّدة من عنصر الصوت . وهي حركة لا يتمّ إدراكها من خلال حاسّة السمع أو البصر ، وإنما من خلال فهم متكامل لنموّ الحركة داخل البناء الكلّي للقصيدة » (14) .

ومن الدّارسين من لم يخرج الأصوات من مفهوم الإيقاع ، ولكنه اعتبر المادة الصوتية أضعف عناصره فضلا عن أنها قد تغيب تماما في النصّ ويبقى النصّ ـ مع ذلك ـ موقّعا بدعوى أنّ الإيقاع يكون بغير الأصوات أيضا ، أمّا مقوّمات الإيقاع الأساسية فهي أنساق الحركة والمعنى والفكرة والمضمون (15) .

وهكذا جاز عندهم الحديث عن « إيقاع الفكرة » ، بل جاز عندهم أيضا ـ بما توهّموه من تحرير مفهوم الإيقاع من هيمنة المادّة الصوتيّة ـ الحديث عن إيقاع نظام النقط ومحلاّت البياض ، والحديث عن إيقاع اللّوحة وغيرها من مظاهر الفنون الجميلة التي تعتمد الكلام (16) .

والحقّ أنّ مفهوم الإيقاع قد التبس ـ فعلا ـ بمفهوم الوزن حتّى غلب على أذهان الكثيرين أنّ هذا هو ذاك بعينه ، وأنّ مصطلحي الإيقاع والوزن مترادفان . وربّما يفسّر ذلك بالصلة الحميمة بينهما وهي صلة الأصل بالفرع ، والكلّ بالجزء . وممّا يفسّر ذلك أيضا أنّ للوزن حضورا دائما في الشعر القديم

---

(14) خالد سليمان ، في الإيقاع الداخلي في القصيدة العربية المعاصرة ، من أعمال مهرجان المربد المذكور ، ص 25 ، وانظر أيضا : حاتم الصكر ، المرجع السابق الذكر ، ص 10 ـ 12 .

(15) حاتم الصكر ، المرجع السابق الذكر ، ص 21 .

(16) المرجع السابق ، ص 13 .

وشاملا لأطرف النّص ؛ أمّا الإيقاع فحضوره عرضيّ غير مقيّد ولا مشروط . فكانت النتيجة أن استأثر الوزن باهتمام علماء العروض ونقّاد الشعر فقلّ اهتمامهم بغير الوزن من ظواهر الكلام الإيقاعيّة بل صرفت أنظارهم أيضا عن ملاحظة الإيقاع الذي قد يكون في بعض النثر(17) .

ومن الثّابت أيضا أنّ اقتران مفهومي الوزن والإيقاع معا منذ القديم بالمادّة الصوتية وبطبيعة الكلام الموسيقيّة جعل الظاهرة الصوتية تحظى باهتمام الدارسين حظوة كبيرة لا نشكّ في مشروعيتها ولكن لم نلحظ أنه قد صحبها عندهم اهتمام بضروب التوقيع (18) التي قد تحضر في الكلام من نوع ترتيب الحركة وتنسيق الألوان وحسن توزيع الوحدات الفكريّة في السياق .

ولكن من الإجحاف أن نعتبر أنّ الاحتكام إلى المادة الصوتية في تقدير الإيقاع قد أفسد التحقيق في الموضوع والتحديد للمفهوم أو أنّ التوسل بمفهوم الإيقاع في الموسيقى قد أدخل الضيم على حقيقة الإيقاع في الشعر .

فإذا كان قد حصل فعلا خطأ في التقدير ، وتأكّد أنّ العامل الموسيقيّ أجنبيّ عن مفهوم الإيقاع الذي يكون في الكلام فلِمَ الإبقاء على مصطلح الإيقاع في دراسة الشعر ؟ ولِمَ التمادي في الحديث عن ضروب التوقيع غير

---

(17) انظر في إيقاع السجع : Mahmoud Messadi, **Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe**, Tunis 1981.

وفي إيقاع القرآن :

Pierre Crapon de Crapona, **Le Coran : aux sources de la parole oraculaire, structures rythmiques des sourates mekoises, P.U.F**, genêve 1981

وكمال بوخريص ، **خصائص الإيقاع في القرآن ـ جزء عمّ** ، بحث مرقون ، وقد نوقش في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بكلية الآدب من الجامعة التونسية ، تونس 1988 .

(18) سنخصّ هذا المصطلح بالتعليق والمفهوم الذي يرتبط به بالتحقيق فيما يلي من بحثنا هذا .

الصوتية تحت عنوان الإيقاع ، وهو مصطلح يدعو إلى التفكير في المادة الصوتية الموظفة توظيفا جماليًا ويلتبس بمفهوم الإيقاع الذي يكون في الموسيقى ؟

وإذا ثبت أنّ ضروب التوقيع التي قد تحضر في الكلام من قبيل الحركة والتلوين والتعبير والتفكير . . . حقيقة بالدّرس وجديرة بالاهتمام ـ والأمر ثابت عندنا أيضا ومتأكّد ـ فلِمَ لا يختار لها من المصطلحات ما يفي بحاجة المفهوم فيها ويعرب عن دقّة الموضوع الذي يجمع معانيها ويمنع غيرها من الالتباس بها ؟

إنّ ما لحق التفكير (19) في الشعر من تطوّر وما سُجّل من توسيع لآفاق دراسة الشعر وإثراء أدوات التحليل في مناهج الدرس ممّا يدعو اليوم إلى تنويع زوايا النظر في النّص وتجاوز ملامح الشعر الظاهرة والمتصلة بالحسّ المادّي إلى ملامحه الخفيّة المتصلة بالحسّ الشعوريّ والذهنيّ .كلّ ذلك ينبغي أن ينهض به الدارسون ويعطوه حقّه الكافي من التحليل ، على أنه يكون من باب التضييع للجهد أن يدرج ذلك تحت العناوين والمصطلحات التي يعتقد أنّها لبّست المسائل وعطلت النشاط وأدخلت الضيم على العلوم .

فإذا حصل الاقتناع ـ والاقتناع عندنا حاصل ـ بأنّ مفهوم الإيقاع ـ كمفهوم الوزن ـ مؤسّس على المادة الصوتية ، وأنّ ضروبا من التوقيع بغير الأصوات قد تعمل أيضا في الكلام ، تحتّم الإبقاء على مصطلح الإيقاع لما كان موضوعه الأصوات والموسيقى ووجب استبدال مصطلح الإيقاع في التعبير عن الضروب الأخرى والدلالة عليها بمصطلح آخر أنسب لها . والمصطلح المنشود قد يكون لفظ التوقيع المثبت في اللسان والمستعمل لهذه المعاني ومثيلاتها .

---

(19) ليس هذا التفكير الجديد وليد الشعر الجديد وما تحقّقت فيه من نزعات ، لأنّ الشعر القديم نفسه لا يخلو من مظاهر الجدّة التي طوّرت التفكير .

فإذا كان العرب قد اشتقوا لفظ الإيقاع من مادة « وقع » فقد اشتقوا منها لفظ التوقيع أيضا . وقد ذكر صاحب اللسان للتوقيع معاني مادية عديدة ويبدو من خلالها أن أصل معنى التوقيع : السّكون والاستقرار بعد الحركة والنشاط ، قيل : وقَّع القوم توقيعا إذا عرّسوا ، ووَقَعَتْ الدوابُّ ووقّعتْ : رَبَضَتْ ، ووَقَعَت الإبلُ ووقَّعَتْ : بَرَكَتْ ، وقيل : وقَّعَتْ ، مُشدّدة : اطمأنّتْ بالأرض بعد الرَّيّ .

ويلحق بهذا معنى احداث حركة جديدة بعد حركة أولى تفصلها عن الثانية مسافة معيّنة ، قيل : التوقيع : رمْيٌ قريب لا تُباعده كأنّك تريد أن تُوقِعَه على شيء ، والتوقيع الإصابة ، والتوقيع : تظنّي الشيء وتوهُّمُه ، والتوقيع : إصابة المطر بعض الأرض وإخطاؤه بعضا ، وقيل هو إنبات بعضها دون بعض والتوقيع في الكتاب : إلحاق شيء فيه بعد الفراغ منه ، وقيل هو مشتقّ من التوقيع الذي هو مخالفة الثاني الأول . . .

ومن هذا الأصل المعنوي تولّدت المعاني الجزئية التالية :

- الاحتكاك بين شيئين
- التأثير في الشيء الموقّع تأثيرا ملحوظا
- المخالفة بين الحركتين
- المقايسة بين المسافات الفاصلة بين مواضع التوقيع .

فيُفهم هكذا أنّ التوقيع نظير الايقاع ، إلّا أن الإيقاع يختصّ بالأصوات . فكلّ إيقاع توقيع وليس كلّ توقيع إيقاعا .

فإذا استقام الأمر في هذه المسألة وجب البحث في مسألة أنواع الإيقاع : فما معنى أن يكون الإيقاع داخليّا وخارجيّا أو داخليّا وعامّا ؟ وما هي زوايا النظر التي تسمح بتقرير ذلك فيه ؟

والبحث عن الجواب يرجعنا إلى مسألة علاقة الإيقاع بالوزن وقد ثبت أنها من قبيل علاقة الأصل بالفرع ، وعلاقة الجزء بالكل .

غير أنّ مذاهب الدارسين في فهم هذه العلاقة مختلفة ويرجع الاختلاف بينهم فيها إلى ما يحفّ بطبيعة هذه العلاقة من تطوّر . فأيّ الطرفين الأصل وأيهما الفرع ؟

فالذي لا شكّ فيه أنّ الأوزان العروضية التي وضعها الخليل في العربية مثلا ليست في أصلها إلاّ صورا مجرّدة لإيقاعات كانت قد تحقّقت في شعر العرب القديم . هذا يعني أنها مجرّد إيقاعات محقّقة لإمكانات في الإيقاع غير متناهية .

فالأوزان هي بمثابة الفروع المتولدة من طاقة إيقاعيّة أوسع . فهي بهذا المعنى تمثل الجزء والإيقاع يمثل الكلّ . وممّا يؤكد ذلك أنّ الإيقاع وإن كان أغلب على الشعر فإنه قد يظهر في النثر وأنّ الشعر الموزون على البحور الموروثة قد لا يكون له من الإيقاع إلاّ ما تمثله فيه الأوزان المشتركة .

ولكن الوزن العروضي في الشعر القديم إذا حضر في النّص سيطر عليه من أوّله إلى آخره وعمّ جوانبه ولم يستثن من عباراته شيئا ، فإذا حصل أنّ صحبت الوزن في النّص ضروب من الإيقاع غير مقيّدة ولا مشروطة ، لم تكن إلاّ حاضرة في مواطن منه وغائبة في أخرى ، ، فضلا عن أنّها قد تتنوّع فيه بحسب الموضع ، وتختلف في البساطة والتركيب . . . فيكون شأنها شأن الظاهرة الخاصة المتغيّرة لا من نصّ إلى نصّ آخر فحسب بل من موضع الى موضع آخر في مستوى النّص الواحد أيضا ، ويكون الأمر كما لو أنّ الوزن العامّ القارّ المقيّد المشروط هو المصدر الشامل الذي يحتضن ضروب الإيقاع الخاصة المتغيّرة كما يستقطب الأصل الفرع والكلّ الجزء والوالد الولد .

ففي مستوى النّص يجوز ـ ولكن بشيء من التجاوز ـ اعتبار الوزن أصلا والإيقاع فرعا عليه .

وهذا يبينّ أنّ التمييز في الإيقاع بين إيقاع داخليّ وآخر خارجيّ قد يحدث التباسا مهما كان المعنى الذي ذهبنا إليه فيهما وزاوية النظر التي نظرنا منها إليهما .

أمّا سحب مصطلح الإيقاع على نظام النقط ومساحات الكتابة والبياض أو على ما يذكرنا بإيقاع الشعر في فنّ الرسم وغيره من الفنون التي لا تعتمد الكتابة ، فمجازات يخفي جعلها جميعا تحت مظلّة الإيقاع ما تقوم عليه من خصوصيّات لأنها مظاهر تحقّق تكييفا بين أنواع الدوالّ وبين أنواع المدلولات وبين الدوال والمدلولات معا كما تحقّق تكييفا بين النّص وخارج النّص وبين الفنّ والحياة ممّا يدخل في إطار من التطويع لا يفي بحاجته مصطلح الوزن ولا مصطلح الإيقاع ولا حتّى ما اصطلحنا عليه بلفظ التوقيع .

والخلاصة أنّ الإيقاع توظيف خاص للمادّة الصوتية في الكلام . يظهر في تردّد وحدات صوتية في السياق على مسافات متقايسة بالتساوي أو بالتناسب لإحداث الانسجام وعلى مسافات غير متقايسة أحيانا لتجنّب الرّتابة .

وقد تكون الوحدة الصوتية التي يمكن تسميتها بالنواة الإيقاعية صفة جوهرية أو ثانوية في صوت ، أو مجموعة أصوات مطابقة لجملة أصوات الوحدة الدّلالة الدنيا أو غير مطابقة كما قد تكون نغمة مسموعة من توالي المفردات المكوّنة لتراكيب مخصوصة . . . يكون ذلك متغيّرا متنوّعا غير مقيّد ولا مشروط ، وهو عمل صوتيّ في النّص تحسّ به النفس ولا يقنّنه الدّرس ، أو هو كما قال اسحاق الموصلي عندما سئل عن النغم « إنّ من الأشياء أشياء تُحيط بها المعرفة ولا تؤدّيها الصّفة » (20) .

---

(20) الآمدي ، الموازنة بين أبي تمام والبحتري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط . 1 القاهرة 1944 ، ص 385 .

أمّا ما يمكن تنميطه من ضروب الإيقاع ، وما تبيّن النصوص أنّه ينتظم مجموعات كبيرة منها ويتحكّم في جميع الوحدات الكلامية في النّص الواحد فهو الوزن .

فإذا كان التوظيف مؤسّسا على الأصوات والحركة والتنوير . . . فهو التوقيع (21) . أمّا ما يكون من ملائمة بين هذه الموادّ وصور المعاني فلعلّه جدير بأن ينعت بلفظ التطويع (22) .

وفي هذا التنظيم المقترح لمادّة الظاهرة ومنهج درسها نظر إلى المسألة فيما أثمره التراث وأضافته الحداثة من منطق التطوير والتكميل لا من منطق التغيير والتبديل .

محمد الهادي الطرابلسي

---

(21) يظهر مثل هذا التوقيع في حدود الوحدة الدلالية الدنيا أيضا وذلك في نوع من الكلمات العربية يمثلها الفعل الرّباعي الذي يتماثل فيه الحرفان الأول والثالث كما يتماثل فيه الحرفان الثاني والرابع . فإذا كان فعل صَلْصَلَ (= امتدّ صوتُه مع ترجيع فيه) ـ مثلا ـ يحكي بأصواته الصّوت الذي يدلّ عليه ، فإنّ فعل لألأ (= أضاءَ ولَمَع) يصوّر بأصواته نورا ولا يحكي بها إلاّ صوتا موهوما يتبع النّور ، وفعل دَغْدَغَ (= حَرَّكَ) يصوّر بأصواته حركة ولا يحكي إلاّ صوتا موهوما يتبع الحركة .
في معاني هذا النوع من الأفعال انظر :
Henri Fleish, Traité de philologie Arabe, Beyrouth 1986, V. II, p.435.

(22) يلتقي مقترحنا هذا بما سرنا عليه من تحليل في بحثنا : توظيف الأصوات عند السيّاب في مثال « الأسلحة والأطفال » (من أعمال مهرجان المربد المذكور) ، لكنّه هنا أكثر تدقيقا .

ألف الفصــل (1)

بقلم حسن حمزة

1 ـ ألف الفصل في زماننا :

من الـمُجمع عليه في زماننا زيادةُ ألِفٍ في الخطّ بعد ما اصطُلح على تسميته « واو الجماعة » في آخر الفعل « الماضي » ، والفعل « المضارع » ، وفعل « الأمر » . يقول عبد السلام هارون عن زيادة الالف في الخط :

« وتزاد طَرَفا في موضعين :

1 ـ بعد واو الجماعة نحو « خَرجوا » ، و « ذَهَبوا » ، واخْرُجوا » ، واذْهَبوا » لا بعد الواو التي هي جزء من الفعل ، نحو « يدعو المصلّون ، و « نحن ندعو » ، و « أنت تدعو » . ومن الخطأ كتابتها بعد واو الجمع اللاحقة لجمع المذكر السالم وملحقاته نحو : « مسلمو المدينة » ، فلاحو القرية » ، « بنو الوطن » ، فهذه واو جمع لا واو جماعة [. . .] (2) .

---

(1) ويقال لها ايضا « الالف الفارقة » . وقداخذنا مصطلح « الف الفصل » من كتاب « ادب الكاتب » لابن قتيبة (ص 247 ، غير اننا لم نأخذ بوجهة نظره في « زيادتها » وفي تعليل ذلك . (انظر ادناه 2 ـ 1) .

(2) قواعد الاملاء ، ص 35 ـ 36

ان القاعدة التي يقررها عبد السلام هارون لا تصف الا المرحلة الاخيرة من مراحل تطور كتابة « ألف الفصل » . ولذلك فاننا سوف نقدم في ما يلي عرضا يضع هذه الظاهرة الكتابية في سياقها التاريخي ، فيصف نشأتها وتطورها والوجهة التي أخذتها ولماذا أخذت هذه الوجهة دون غيرها . غير أننا سندرس ، قبل الوصول الى ذلك ، مسألتين تثيرهما القاعدة المذكورة أعلاه :

الأولى : مسألة « الزيادة » .

والثانية : مسألة التفريق بين « واو الجمع » و « واو الجماعة » .

1 ـ 1 ـ **معنى « الزيادة »** :

في التراث النحوي العربي إن اللفظ أول ، وان المكتوب تصوير للمنطوق به ولذلك يقول ابن جني (392/1002) 1) (3) :

« . . . وذلك أن واضع الخط أجراه في هذا على اللفظ ، لأنه أصل للخط ، والخط فرع على اللفظ » (4) .

ولا يبدو أنّ ابن فارس (395/1005) ، وهو الذي يقول « ان الخط توقيف » ، ينقض هذا الرأي ، فهو ينقل ما رُويَ مِن أنّ أول مَن كَتب الكتاب العربي آدم ، وما رُويَ عن ابن عباس من قوله أن « أول من وضع الكتاب العربي اسماعيل ـ عليه السلام ـ وضعه على لفظه ومنطقه » ، فلا ينقضه ، بل يعلق عليه قائلا ان الخط توقيف ، « واذا كان كذا فليس ببعيد أن يوقف آدم ـ عليه السلام ـ أو غيره من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ على الكتاب » (5) .

---

(3) نذكر بين قوسين تاريخ الوفاة ، ويشير الرقم الاول الى التاريخ الهجري ، اما الرقم الثاني فيشير الى التاريخ الميلادي .

(4) سر صناعة الاعراب ، الجزء الاول ، ص 50 .

(5) الصاحبي في فقه اللغة ، ص 34 ـ 35

ان تصور نظامين : منطوق به ومكتوب يكون المنطوق به اصلا له يقتضي ان يكون لكل صوت صورة خطية تقابله ، وان يطابق عدد الصور الخطية عدد الاصوات المنطوق بها فلا يزيد عليها ولا ينقص عنها .

غير ان هذه المطابقة قد تختل لعلة ، فيزيد عدد الصور المكتوبة على عدد الاصوات المنطوق بها أو ينقص عنها ، فيكون ذلك خروجا عن الاصل ، وما خرج عن اصله فيجب ان يسأل عن علته ، لئلا يكون الخروج عن الاصل نقضا له . ونظرا لاهمية هذا المبدأ استهل ابن قتيبة (890/276) « باب اقامة الهجاء » قوله :

« الكتاب يزيدون في كتابة الحرف (6) ما ليس في وزنه (7) ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له ، ويسقطون من الحرف ما هو في وزنه استخفافا واستغناء بما أبقي عما ألقي اذا كان فيه دليل على ما يحذفون من الكلمة (. . .) وربما لم يمكن الكتّاب ان يفصلوا بين المتشابهين بزيادة ولا نقصان فتركوهما على حالهما واكتفوا بما يدل من متقدم الكلام ومتأخر مخبرا عنهما » (8) .

ان الخروج عن الاصل ـ وهو اللفظ ـ بالزيادة اوبالنقصان انما تقتضيه احدى علتين :

علة فصل بين متشابهين ، او علة استخفاف واستغناء . والزيادة المقصودة هنا هي الصورة الخطيّة التي ليس لها صوت يقابلها في اللفظ . امّا النقصان فيقصد به الصوت الذي ليس له صورة خطّية تقابله في الكلمة المكتوبة .

---

(6) الحرف هو الكلمة . وقد استخدم ابن قتيبة هذين المصطلحين بمعنى واحد في هذا النص .
(7) يعني ابن قتيبة بوزن الكلمة صورتها المنطوق بها .
(8) ادب الكاتب ، ص 234 ـ 236

1 ـ 2 ـ واو الجمع وواو الجماعة :

يستند التفريق بين « واو الجمع » و« واو الجماعة » (9) عند معظم النحويين الى الاعتقاد بأن « واو الجماعة » ضمير الفاعلين ، وبأن « واو الجمع » ليست كذلك . فمثل الواو كمثل الالف في التثنية ، تكون علامة تثنية في الاسم وتكون ضمير الفاعلين في الفعل . يقول سيبويه في تثنية الاسماء :

« واعلم انك اذا ثنّيت الواحد لحقته زيادتان (10) : الاولى منهما حرف المدّ واللين ، وهو حرف الاعراب غير متحرّك ولا منّون (11) [. . .] وتكون الزيادة الثانية نونا (12) » .

غير أنه يقول في تثنية الأفعال :

« واعلم ان التثنية اذا لحقت الافعال المضارعة علامة للفاعلين لحقتها ألف ونون » . ولم تكن الالف حرف اعراب لانّك لم ترد ان تثنّي « يَفْعَلُ » هذا

---

(9) لم يكن النحاة العرب يفرّقون بين هذين المصطلحين ، فقد يسمّون واو الجماعة « واو الجمع » ، او « واو الجميع » ، او « واو الجمع في الفعل » .

(10) يعني سيبويه بالزيادة هنا ما زاد على الاصل ، وهو الواحد ، « لان الواحد الاول » (الكتاب ، الجزء الاول ، ص 22) ولا يعني بها الصورة الخطّية التي ليس لها ما يقابلها في اللفظ ، لانه لا يدرس اللغة المكتوبة ، ولا يهتم بالصور الخطية .

(11) حرف الاعراب هو آخر حرف في الاسم المتمكن والفعل المضارع ، وهو الحرف الذي تدخل عليه حركة الاعراب ، كالدال من « زيد » ، و« الراء من جعفر » . وبين النحويين العرب خلاف في الالف والياء والواو في التثنية والجمع ، أهي اعراب ام حروف اعراب . وقد ذهب الكوفيّون كلهم الى انها « هي الاعراب نفسه » ، « وقال الخليل وسيبويه ومن تابعهما : هذه الحروف [حروف] الاعراب » ، « وقال المازني والمبرد والاخفش سعيد بن مسعدة : هذه الحروف دليل الاعراب ، وليست باعراب ولا حروف اعراب » (انظر الزجاجي في : الايضاح في علل النحو ، ص 130) .

(12) الكتاب ، الجزء الاول ، ص 17

البناء فتضمّ اليه « يَفْعَلُ » آخر (13) ، ولكنّك انّما ألحقته هذا علامة للفاعلين (14) .

ان ملاحظة سيبويه ان الف التثنية في الفعل لا تدل على ضمّ بناء إلى بناء ملاحظة صحيحة تماما . وكذلك الحال في واو الجماعة التي لا تدل على ضم بناء الى بناء الى بناء » الخ . لكن الاعتقاد بان واو الجماعة ضمير الفاعلين وهم ، فواو الجماعة في الفعل كواو الجمع في الاسم ، انما هي علامة جمع وليست ضميرا . امّا ضمير الفاعلين الغائبين في مثل « خرجوا » و « ذهبوا » فلا علامة ظاهرة له ، فمثله كمثل ضمير الفاعل الغائب المفرد في مثل « خرج » و « ذهب » . وقد فطن لذلك بعض النحاة العرب الاقدمين فقال المازني (248/862 ـ 863) عن الف الاثنين ، وواو الجماعة ، وياء المخاطبة ، ونون النسوة انها :

« علامات كتاء التأنيث في « قامت » لا ضمائر ، والفاعل ضمير مستكن في الفعل (. . .) وشُبْهَةُ المازني انّ المضمر لمّا استكنّ في « فَعَلَ » ، و« فَعَلَتْ استكنّ في التثنية والجمع ، وجيء بالعلامات للفرق كما جيء بالتاء في « فعلت » للفرق (15) . .

ان الواو في آخر الفعل علامة جمع ، والفرق بين ما سمي « واو الجماعة » وما سمي « واو الجمع » انما سببه طبيعة الكلمة التي اضيفت الواو

---

(13) اذا ضم بناء « يَفْعَلُ » الى بناء « يَفْعَلُ » تكون الالف في « يفعلان » علامة تثنية على حدّ الالف في تثنية الاسماء .

(14) الكتاب ، الجزء الاول ، ص 19

(15) السيوطي : همع الهوامع ، الجزء الاول ، ص 57
انظر مناقشة لموضوع العدد ولوجهة نظر النحاة العرب في رسالتنا Une grammaire arabe du X° siècle : le Kitab al-'Idah d'az-ZAGGAGI ص 210 ـ 243

اليها ، لا الواو نفسها . فقد تقع الواو علامة جمع بعد ما يمكن عده وجمعه ، فـ « مسلمون » جمع « مسلم » و « مسلم » و « مسلم » الخ . وقد تقع في آخر الفعل ـ والافعال ليست مما يعد ويجمع ـ فتكون علامة جمع للفاعلين . ذلك ان معنى الجمع في الاسم مختلف عن معناه في الفعل ، فالجمع في الاسم يدل على تعدد الشيء ، بيد انه لا يدل في الفعل على تعدد الحدث (16) بل على تعدد الفاعلين على حد تعبير اندره مارتينه (17) .

ان التفريق بين هذين المعنيين اللّذين يرتبط كل واحد منهما بطبيعة الكلمة التي تضاف الواو اليها لم يكن غائبا عن ذهن النحاة العرب ، فهو واضح في نص سيبويه الذي ذكرناه اعلاه ، الا اننا سوف نلجأ اليه لإعادة تحديد مصطلحي « واو الجماعة » و « واو الجمع » . فنحن نستخدم هذين المصطلحين لا للتفريق بين واوين : الاولى ضمير الفاعلين ، والثانية علامة جمع ، بل للتفريق بين كلمتين تنتهي كل واحدة منهما بواو هي علامة جمع . أما « واو الجماعة » فهي علامة الجمع في الفعل ، واما « واو الجمع » فهي علامة الجمع في غير الفعل . وغير الفعل قد يكون اسما ، وقد يكون ضميرا وقد يكون احد مشتقات الفعل كاسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك مما يجمع في التراث النحوي العربي تحت عنوان الاسم بناء على مبدإ تـ ـيم الكلم الى ثلاثة اقسام : اسم ، وفعل ، وحرف .

---

(16) لن نعني في هذا لمقام ببناء « فَعَّلَ » الذي يفيد التكثير كما ذكر سيبويه عندما قال : « تقول : « كَسَرْتُهَا » و « قَطَعْتها » ، فاذا أردت كثرة العمل قلت : « كَسَّرته » ، و « قَطَّعته » ، و « مَزَّقته » (الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 64) .

(17) André MARTINET in : «Le problème de l'opposition verbo-nominale» P. 105 : «Le pluriel du nom indique la pluralité de l'objet»; alors que dans le verbe, le pluriel indique «la pluralité du sujet extérieur»

2 ـ الف الفصل في الزمان القديم :

تحدّث عبد السلام هارون في نصّه المذكور أعلاه عن كتابة الالف بعد « واو الجماعة » ، فسمّى ذلك « زيادة (18) يريد بذلك انها صورة خطّية ليس لها ما يقابلها في اللفظ . بل لقد ذهب جمال الدين كولوغي الى ابعد من ذلك فجعل ألف الفصل في باب الفروق الخطيّة التي ليس لها ايّ تعليل صوتي ، وانّما جيء بها لسبب صرفيّ (19) .

ان الحديث عن « زيادة » ألف الفصل قد يكون مبرّرا في زماننا . غير ان الرجوع الى النصوص القديمة يدلّ على انّ الامر لم يكن كذلك ، لأنّ هذه الالف كانت صورة خطيّة لها ما يقابلها في اللفظ .

2 ـ 1 ـ الف الفصل صورة الهمزة :

عقد سيبويه في كتابه بابا سماه « باب الوقف في الواو والياء والالف » قال فيه :

« وهذه الحروف غير مهموسات ، وهي حروف لين ومد ، ومخارجها متسعة لهواء الصوت . وليس شيء من الحروف اوسع مخارجها منها ، ولا أَمَدَّ للصوت . فاذا وقفت عندها لم تضمّها بشفة ولا لسان ولا حلق كضمّ غيرها ، فيهوي الصوت اذا وجد متسعا حتى ينقطع آخره في موضع الهمزة . واذا

---

(18) انظر اعلاه ص 1

(19) «[...] catégorie des différenciations graphiques totalement immotivées du point de vue phonétique, et seulement dictées par le souci de donner un corrélat graphique à une information de type morphologique. c'est manifestement le cas du 'alif ajouté à la pause (sic) au wâw al-gamâᶜah (suffixe/uw/du pluriel des verbes)» (D.E.KOULOUGHLI in : «Sur la phonographématique arabe», P. 97)

تفطّنت وجدت مسّ ذلك . وذلك قولك : ظلموا ، ورموا ، وعمي ، وحبلى .

وزعم الخليل انهم لذلك قالوا : « ظَلَموا » و« رَمَوا » فكتبوا بعد الواو الفا . وزعم الخليل انّ بعضهم يقول : رأيت رجلأ فيهمز ، وهذه حبلأ ، تقديرهما : رجلع وحبلع ، فهمز لقرب الالف من موضع الهمزة حيث علم انّه سيصير الى موضع الهمزة ، فأراد أن يجعلها همزة واحدة ، وكان أخفّ عليهم . وسمعناهم يقولون : هو يضربهأ ، فيهمز كلّ ألف في الوقف ، كما يستخفّون في الادغام ، فاذا وصلت لم يكن هذا ، لأن أخذك في ابتداء صوت آخر يمنع الصوت أن يبلغ تلك الغاية (في السمع) » (20) .

ان الالف التي تكتب بعد الواو في نحو « خَرَجُوا » و« ذَهَبُوا » انما هي صورة الهمزة التي ينقطع حرف المدّ عندها . وقد كتبت الهمزة الفا لأنّ الهمزة لم يكن لها صورة خطيّة مستقلّة كصور غيرها من الحروف ، ولذلك كانت تكتب بالواو وبالياء وبالالف .

« وربما كتبتها العرب بالالف في كلّ حال » .

كما يقول الفرّاء (832/712 ـ 833) (21) . أمّا كتابتها واوا مرّة وياء أخرى فانّما يكون ذلك ـ على حدّ تعبير ابن جني (1002/392) :

« على مذهب أهل الحجاز في التخفيف ، ولو أريد تحقيقها البتّة لوجب أن تكتب الفا على كلّ حال » (22) .

---

(20) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(21) معاني القرآن ، الجزء الثاني ، ص 134 ـ 135

(22) سر صناعة الاعراب ، الجزء الاول ، ص 46

يقول سيبويه ان منقطع الصوت في موضع الهمزة انما هو في الوقف ، فاذا وصلت لم يكن هذا . وغني عن البيان ان « ظلموا » و « رموا » تكتبان بالالف في الوقف وفي الوصل لان « اصل كل كلمة في الكتابة ان ينظر اليها مفردة مستقلة عما قبلها وما بعدها » .

كما يقول الاستراباذي (684/1285 ـ 1286) (23) . على انه ينبغي ان نلاحظ ان الكتابة العربية تعتبر الضمير المتصل كالجزء من الكلمة (24) ، وتقدير الوقف على الكلمة انما يكون بالوقف على آخر الضمير المتصل بها لا على آخر الكلمة مجردة من هذا الضمير ، وسنمثل لذلك بضمير الغائب الجمع المذكر « هُمْ » ، فهذا الضمير متصلا ومنفصلا له صورة واحدة ، وقد يسبقه متصلا ومنفصلا جملة فعلية من فعل وضمير فاعل مثل « ظَلَمُوا » ، فتقول :

ظَلَمُوهُم فَظَلَمُواهُم

اما الضمير « هُمْ » من « ظَلَمُوهُم » فضمير متصل . واذا كان كذلك فهو كالجزء من الكلمة ، وتقدير الوقف هنا انما يكون على الميم من « هُم » لا على الواو من « ظَلَمُوا » ، فهذه الواو تعد في حكم الحرف الساكن في وسط الكلمة ، فلا تكتب الالف بعدها .

واما الضمير « هُم » من ظلموا هم » فضمير منفصل ليس كالجزء من الكلمة ، ولذلك تعد الواو الساكنة في « ظَلَمُوا » طرفا يوقف عليه فتكتب الالف بعده .

---

(23) شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 315

(24) الكلمة المكتوبة هي أصغر صورة خطية محصورة بين بياضين ، ولا يحتسب في ذلك البياض الناشىء من وجود حروف لا يمكن وصلها في الخط بما بعدها كما هو حال الواو من « ظَلَمُوا »

ان تمييز الضمير المتصل « هُم » من الضمير المنفصل « هُم » في العبارة المذكورة اعلاه انما يحدده في السمع تنغيمان مختلفان ، وفي الكتابة صورتان خطيتان مختلفتان يقدّر الاتصال فى الاولى والانفصال في الثانية انطلاقا من هذين التنغيمين المختلفين ، فاذا اخذنا جميع صور التنغيم الممكنة في العبارة السابقة حصلنا على الصور الخطية التالية :

ظَلَمُوهُم	فَظَلَمُوا هُم
ظَلَمُوهُم	فَظَلَمُوهُم
ظَلَمُوا هُم	فَظَلَمُوهُم
ظَلَمُوا هُم	فَظَلَمُوا هُم

ان اختلاف التنغيم دليل على اختلاف الوظيفة ، فلكل من الضميرين المتصل والمنفصل في العبارات المذكورة وظيفة نحوية مختلفة عن وظيفة الآخر (25) وقد اهتم النحاة باختلاف وظائف الضميرين فربطوا اختلاف الصور الخطية به . قال ثعلب (291/904) .

---

(25) يعطي مارْيو رُسّي مثالا من اللغة الفرنسية يُقرأ بتنغيمين مختلفين فيعطي معنيين مختلفين ، فيستنتج منه ان اللغة تستخدم الوحدات التنغيمية التي إنْ تَغيّر نظمُها تغيّرت البنى النحويّة ، وتغيّر معنى الجملة .

فجملة : «C'est le château que j'ai acheté»

تحتمل معنيين : : a deux sens possibles

أ ـ هذا هو القصر الذي اشتريته 1° — Ceci est le château que j'ai acheté

2° ' C'est le château (et non la grange) que j'ai acheté

ب ـ انما اشتريت القصرَ ـ لا الهُرْيَ .

[...] On voit par cet exemple que la langue utilise des unités intonatives qui, organisées différemment, révèlent des structures syntaxiques différentes et changent le sens de la phrase «(Mario Rossi in : «L'intonation et la troisième articulation, PP. 66 — 67)

« اذا قلت : « ظَلَمُوهُم » وكانت « هُم » اسما منصوبا (26) لم تكتب الفا ، لانها اتصلت بالفعل كاتصال الهاء في « ظَلَمَهُ » . واذا كانت توكيدا لما في « ظَلَمُوا (27) . كتبت « ظَلَمُوا » بالالف لانك انما جئت بـ « هُم » توكيدا » (28) .

غير ان هذا الربط المباشر بين الوظيفة النحوية والصورة الخطية يغفل عن حلقة من حلقات السلسلة ، فاختلاف صورة « ظَلَمُوهُم » عن صورة « ظَلَمُوا هُم » في الخط ليس نتيجة مباشرة لاختلاف وظيفتي الضميرين وانما هو نتيجة مباشرة لاختلاف اللفظ الذي يصوّره المكتوب ، اما اختلاف اللفظ فمرتبط باختلاف الوظائف النحوية وباختلاف المعاني التي يراد التعبير عنها .

2 ـ 2 ـ ألف الفصل في المصحف :

قال ابن درستويه (957/347) :

« خطّان لا يقاسان : خطّ المصحف لانّه سنّة ، وخطّ العروض لانّه يثبت فيه ما أثبت اللفظ ويسقط عنه ما اسقط » (29) .

ان عدم التقيّد بكتابة المصحف لا يلغي قيمتها التاريخيّة ودلالتها على أصول الكتابة العربية في حقبة معيّنة من تاريخها . ولانّنا لا نتبّع منهجا معياريّا يحدّد طرق الكتابة وقواعدها الحاضرة وما يقاس عليه وما لا يقاس عليه ، بل منهجا وصفيّا يقرّر الحقائق اللغويّة ، فانّنا سوف ندرس مسألة كتابة الف الفصل في المصحف قبل القطع بصحة التعليل الصوتيّ الذي قدّمه الخليل لهذه

---

(26) يريد بذلك انّ الضمير « هم » مفعول به للفعل

(27) يريد بذلك انّ الضمير المنفصل « هم » توكيد للضمير الفاعل للفعل

(28) انظر : ابن الدهّان النحو في : باب الهجاء ، ص 5

(29) انظر حاجي خليفة في : كشف الظنون ، الجزء الاول ، ص 714

الظاهرة ، وسوف نتناول في سبيل ذلك كتابتها بعد « واو الجماعة » ، وبعد « واو الجمع » ، وبعد الواو التي هي من اصل الفعل . .

2 ـ 2 ـ 1 ـ بعد واو الجماعة :

كتبت الف الفصل في المصحف بعد كل فعل ينتهي بواو الجماعة ، باستثناء أربعة أفعال :

أ ـ فَـاءُو : « فان فَاءُو فانّ الله غفور رحيم » (30) .

ب ـ بَـاءُو : « وبَاءُو بغضب من الله » (31) .

: « فَبَاءُو بغضب على غضب » (32) .

ج ـ جَـاءُو : « فان كذّبوك فقد كذّب رسل من قبلك جَاءُو بالبيّنات » (33) .

د ـ تَبَوَّءُو : « والذين تَبَوَّءُو الدار والايمان » (34) .

أمّا الافعال الثلاثة الاولى فقد جاءت الهمزة فيها ـ وهي الحرف الاصلي الثالث من حروف الفعل ـ مسبوقة بألف مدّ ، وقد سقطت الالف في آخرها

(30) سورة البقرة ، 226/2

(31) سورة البقرة ، 61/2

(32) سورة البقرة ، 90/2

(33) سورة آل عمران ، 174/3

(34) سورة الحشر ، 9/59

لتفادي اجتماع ألفين في الرسم لا يفصل بينهما الا الهمزة (35) . ويعضد هذا التعليل انهم كتبوا ألفا في الآية :

« الذين أَسَئُوا » (36) .

حين لم يكتبوا ألفا قبل الهمزة ، فلم يتوال الفان مفصولان بهمزة في آخر الكلمة : * (أَسَـاءُوا) . ويؤكد فرارهم من هذا الرسم انّهم كتبوا :

« فقال الضُّعَفَؤُا » (37)

« وله ذرّية ضُعَفَاءُ » (38)

فكتبوا الفا في الآية الاولى حين اسقطوها قبل الهمزة ، ولم يرسموا الفا في الآية الثانية حين رسموا الفا قبل الهمزة .

---

(35) يقول ابو عمرو الداني (1053/444) انّ « هَؤُلاء » ـ وهي مكوّنة من كلمتين : « ها » و « أولاء » قد كتبت في المصحف » بواو بعد الهاء ، من غير الف بعدها ، ولا قبل الواو وذلك من حيث وصلت الكلمتان ، وجعلتا كلمة واحدة تخفيفا . « وقد رسم بعد الهاء الف بالحمراء » ـ وهي ألف قصيرة فوق الحرف ـ « ولا يجوز ان يرسم قبل تلك الالف التي هي صورة للهمزة ألف اخرى ، فتتوالى بذلك ألفان . وذلك مرفوض في الكتابة ، غير مستعمل في الرسم » (المحكم في نقط المصاحف ، ص 156 ـ 167) .

وفي عاداتنا المعاصرة نكتب « جُزْءًا » بألف بعد الهمزة ، و « أَجْزَاءً » بدون الف لمكان الالف قبل الهمزة . وكانت المقابلة تقتضي ان يكتب :

	المفــرد	الجمـع
او	* (جُزْءً ∅)	أَجْـزَاءً ∅

(36) سورة الروم ، 10/30 ، وسورة النجم ، 31/53

(37) سورة ابراهيم ، 21/14

(38) سورة البقرة ، 266/2

تجدر الاشارة الى ان « الضُعَفَؤُا » ليست فعلا ، وليست الواو فيها واو جماعة ولا واو جمع ، بل هي ـ في ما يبدو ـ صورة الهمزة ، رسمت حين اسقطت الالف قبل الهمزة . وقد اعتبرها الزّجاجي (949/337) زائدة (مختصر الزاهر ، ورقة 144 وجه) الا اننا اخذناها لملاحظة توزيعين مختلفين للالف قبل الهمزة وبعدها ، وهو ما يبرزه الرسم التالي :

ضُـعَـفَـ ∅ ءُ ا

ضُـعَـفَـ ا ءُ ∅

أمّا سقوط الالف في الفعل الرابع : « تَبَوَّؤُ » فربما يكون سببه انّ الهمزة توسّطت واوين في آخره ، وهو ممّا ليس له نظير في المصحف . ويعضد هذا الرأي انّهم رسموا ألفا حين لم تسبق الهمزة بالواو :

« تَبَرَّؤُا منّا » (39)

« لِيُواطِئُوا عدّة ما حرّم الله » (40)

كما انهم رسموا الفا حين اسقطوا الواو التي قبل الهمزة في الآية التالية : « لِيَسُئُوا وجوهكم » (41)

فدلّ ذلك على انهم كتبوا الفا بعد كل واو جماعة في المصحف ، ولم يسقطوها الا فرارا من توالي المتشابهات في الافعال الاربعة التي ذكرناها .

2 ـ 2 ـ 2 ـ بعد واو الجمع :

كتبت الف في المصحف في آخر كل كلمة تنتهي بواو الجمع دون ايّ استثناء . وقد وردت واو الجمع في آخر اسماء الفاعلين متبوعة بالالف دون نظر الى بناء الفعل الذي اشتق اسم الفاعل منه :

أ ـ بناء فعل : « والملائكة باسِطُوا أيديهم » (42)

ب ـ بناء فاعل : « الذين يظنّون انهم مُلاقُوا ربّهم » (43)

ج ـ بناء أفعل : « انّا مُرْسِلُوا الناقة » (44)

---

(39) سورة البقرة ، 167/2

(40) سورة التوبة ، 37/9

(41) سورة الاسراء ، 7/17

(42) سورة الانعام ، 93/6

(43) سورة البقرة ، 46/2 ، و 249/2

(44) سورة القمر ، 27/54

كما كتبت الالف بعد واو الجمع في آخر الكلمات التي اعتبرت في التراث النحوي العربي ملحقة بجمع المذكّر السالم ، وقد ورد منها في القرآن : « بنو » و « اولو » :

« آمنت به بَنُوا اسرائيل » (45)
« وما يذكر الا أُولُو الالباب » (46)

2 ـ 2 ـ 3 ـ **بعد الواو التي هي من اصل الفعل :**

كتبت الف في المصحف بعد الواو التي هي من اصل الفعل ، ولسيت بواو جمع ولا واو جماعة :

« يَتْلُوا آياتك » (47)
« والله يَدْعُوا إلى الجَنّة » (48)
« وما كنت تَرْجُوا » (49)

وهذه الواو في مصطلح النحاة العرب ، حرف ساكن يسبقه ـ ضرورة ـ حرف متحرّك لامتناع البدء بالساكن . فمثلها كمثل واو الجمع وواو الجماعة ، لانها نهاية مقطع مغلق .

---

(45) سورة يونس ، 90/10
(46) سورة البقرة ، 269/2
(47) سورة البقرة ، 129/2
(48) سورة البقرة ، 221/2
(49) سورة القصص ، 86/27

غير ان ألف الفصل قد رسمت ايضا في آخر الافعال المنتهية بواو اصلية ليست حرفا ساكنا ، ولا تشكل نهاية مقطع مغلق ، فقد كتب في المصحف :

« لِتَتْلُوا عليهم » (50)

« لن نَدْعُوَا من دونه الها » (51)

« وما أتيتم من ربا لِيَرْبَوَا في اموال الناس فلا يَرْبُوا عند الله » (52)

وربما كتبت ألف الفصل في آخر هذه الافعال ـ وليست الواو فيها حرفا ساكنا ـ لأنها أخذت مستقلة عمّا قبلها ، فلم يعتدّ بالحركة الطارئة عليها ، او ليطّرد الباب بكتابة الف بعد كل واو اصليّة في آخر الفعل .

وقد سقطت الالف في فعلين :

« فمن كان يَرْجُو∅ لقاء ربّه » (53)

« أن يَعْفُو∅ عنهم » (54)

---

(50) سورة الرعد ، 30/13

(51) سورة الكهف ، 14/18

(52) سورة الروم ، 39/30

(53) سورة الكهف ، 110/17 ، وفي آية أخرى « وما كنت تَرْجُوا » بالالف (سورة القصص ، 86/27)

(54) سورة النساء ، 99/4 ، وفي آية أخرى : « أو يَعْفُوَا » بالالف (سورة البقرة ، 337/2)

وكان حقّها ان تثبت فيهما لتكون اصول الكتابة مطّردة (55) ، غير ان سقوطها يمكن ان يعدّ وجها من وجوه التغيّر الذي اصاب الهجاء العربي ، واشارة الى الوجهة التي ستأخذها كتابة الف الفصل في ما بعد .

ان الامثلة الكثيرة التي أخذناها من كتابة المصحف تدل على ان هذه الكتابة لم تكن تميّز « واو جمع » من « واو جماعة » ، ولم تكن تميّز واوا هي علامة الجمع من واو أصليّة في الفعل . وهذا تصديق لقول الخليل الذي ردّ كتابة ألف الفصل في نحو « ظَلَمُوا » و « رَمَوا » الى عامل صوتيّ هو انقطاع الصوت في موضع الهمزة عند الوقوف على حروف المدّ واللين .

انّنا نعتقد ان ألف الفصل صورة خطّيّة كان لها ما يقابلها في اللفظ ، ولم تكن « زائدة » بعد « واو الجماعة » . غير ان اللغة متغيّرة دائما ، وكانت كتابة الف الفصل تتغيّر قبل ان تستقرّ على صورتها النهائيّة المعروفة في زماننا . ولذلك اضطرب النحاة في وصف هذه الظاهرة وفي تعليلها . وسوف نخصّص القسم الثالث من بحثنا لدراسة مسألة التغيّر هذه .

3 ـ تغيّر هجاء الف الفصل :

3 ـ 1 ـ خفاء صوت الهمزة :

ان المسألة التي يثيرها اضطراب النحاة ليست ـ في نظرنا ـ مسألة زيادة الف الفصل بعد هذه الواو أو تلك ، وانما هي مسألة سقوطها بعد هذه الواو او

---

(55) لاحظ الاقدمون انّ قواعد الكتابة لا تطّرد دائما في المصحف فلم يعلّلوا ذلك تعليلا تاريخيّا ، ولذلك قال الفرّاء (217/832 ـ 833) عن كتبة المصحف :

« . . . . . أنّهم لا يكادون يستمرّون في الكتاب على جهة واحدة . ألا ترى أنّهم كتبوا : « فما تُغنِ النُّذُر » (سورة القمر ، 5/54) بغير ياء ، و « ما تغن الآيات والنذر » (سورة يونس ، 101/10) بالياء ، وهو من سوء هجاء الاوّلين » (معاني القرآن ، الجزء الاول ، ص 439) .

أمّا الزّجاجي (337/949) فيلاحظ انّ :

« في خطّ المصاحف أشياء مفصولة كان سبيلها الاتصال ، واشياء موصولة كان سبيلها الانفصال ، وزيادات في الخط ، وأشياء محذوفة » (مختصر الزاهر ، ورقة 143 ظهر)

تلك . نعني بذلك انّه لا ينبغي ان يسأل عن علّة زيادة الف الفصل ، بل عن علّة سقوطها ، لان كتابتها هي الاصل . فنحن نفترض انّها كانت تكتب بعد كل واو متطرفة هي حرف مدّ ولين عند الوقف عليها للعلّة الصوتية التي ذكرها الخليل (56) ، ثم أخذت تسقط من الخط لان الهمزة التي ينتهي حرف المدّ واللين بها - والتي كتبت الالف صورة لها - قد أخذت تضعف وتسقط من اللفظ . ويشير النص الذي نقلناه من كتاب سيبويه في وصف الوقف على حروف المدّ واللين ، الى انّ الاحساس بانقطاع الصوت في موضع الهمزة ضعيف ، ولذلك قال سيبويه :

« واذا تفطّنت وجدت مسّ ذلك » (57)

انّ صوت الهمزة الذي يصفه سيبويه لا يمكن ان يكون - على حدّ تعبير اندره رومان - سوى نهاية انفجار حنجري ضعيف (58) . وضعف هذا الصوت من جهة ، وموقعه في آخر المقطع الصوتيّ بعد حرف المدّ واللين ، من جهة أخرى .

حرف صامت + حرف صائت طويل (59) + همزة

يجعله معرّضا للسقوط ، إذ يبدو تاريخيّا انّ الصوامت التي تقع في آخر المقطع الصوتيّ - وهي صوامت ينتهي الانفجار بها ويسمّيها النحاة العرب

---

(56) يشمل وصف الخليل وسيبويه حروف المدّ واللين جميعها : الواو والالف والياء . ويبدو ان الف الفصل لم تكتب بعد الالف لتفادي اجتماع الفين في الرسم . وربما تكون سقطت بعد الياء في الزمان القديم - فليس في المصحف اثر لها - لئلا يلتبس الاسم المفرد بفعل الاثنين في مثل : عَمِي ← عَمِيَا

(57) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(58) «Un tel son, perceptible avec de l'attention, ne peut être qu'une implosion glottale faible» (André ROMAN in : Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe, vol. 1, P. 525)

(59) الحرف الصائت الطويل في مصطلح النحاة العرب حركة وحرف لين ومدّ ، وعلى ذلك يكون المقطع الصوتي المشار اليه اعلاه : حرف متحرّك + حرف ساكن (حرف المدّ واللين) + حرف ساكن (الهمزة)

حروفا ساكنة ـ تضعف وتسقط قبل الصوامت الانفجاريّة التي يسميها النحاة العرب حروفا متحرّكة (60) . يضاف الى ذلك انّ الهمزة في آخر حروف المدّ واللين لا تظهر الا في الوقف .

« فاذا وصلت لم يكن هذا ، لان اخذك في ابتداء صوت آخر يمنع الصوت ان يبلغ تلك الغاية (في السمع) » (61) .

ويبدو ان سقوط الهمزة في آخر حروف المدّ واللين لا يعود الى ظهورها في الوقف ، وضعفها ، وموقعها في آخر المقطع الصّوتي بعد تمامه فحسب ، بل ربما يعود ايضا الى انّها مجرّد صوت لا هو من أصل الكلمة ، ولا هو علامة لغويّة لها مدلول يحصّنها ويحفظها من السقوط . واذا سقطت الهمزة صارت الالف ـ التي هي صورة لها ـ صورة خطّية زائدة ليس لها اصل يقابلها في اللفظ .

3 ـ 2 ـ سقوط ألف الفصل :

3 ـ 2 ـ 1 ـ اختلاف النحاة في كتابة ألف الفصل :

قدّم السيوطي في همع الهوا مع صورة عن اختلاف النحاة العرب في تعليل الف الفصل (62) . واختلافهم في التعليل امر طبيعيّ يفرضه

---

(60) «Historiquement, les consonnes implosives, d'intensité plus faible que les consonnes explosives, s'affaiblissent et disparaissent plus facilement» (Dictionnaire de linguistique, P. 252)

(61) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(62) « وقد اختلفوا في سبب زيادتها فقال الخليل : لمّا كان وضعها على المدّ وعلى ان لا تتحرّك اصلا زادوا بعدها الالف لان فصل المدّ بها ينتهي الى مخرج الالف » . وقال بعضهم : « فصلوا بها بين الضمير المنفصل والضمير المتّصل [. . .] ثم اطّردت زيادة هذه الالف في كل واو جمع وان لم يلحقها ضمير » . وذهب الاخفش وابن قتيبة الى انها « فصل بها بين واو الجمع وواو النسق [. . .] وعلل مذهب الفرّاء بانها « زيدت للفرق بين الواو المتحرّكة والواو الساكنة » .
وعلّل مذهب الكسائي بانها « زيدت فرقا بين الاسم والفعل » . وقال بعضهم : « فرقوا بها بين الواو الاصليّة والواو الزائدة » « (همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238) .

اختلافهم في وصف الظاهرة التي يعللونها . فقد اشار السيوطي الى ان الكسائي (803/187) كان يجيز ان يكتب :

« لن يَغْزُوَا زيد »

بالالف ، وان الفرّاء (832/217 ـ 833) يجيز كتابة فعل المفرد مثل :

« يَغْزُوا »

و « يَدْعُوا »

بالالف ، وان الكوفيين ـ ولكنه لا يسمّيهم فنعرف زمانهم ـ يكتبون :

« ضارِبُوا زيد »

و « هُمُوا »

بالالف ، وان البصريين ـ ولكنه لا يسميهم فنعرف زمانهم ـ اختلفوا » في الحاقها بالمضارع » (63) .

ويبدو ان اختلاف النحاة انما يعود الى ان هذه الالف لم يكن لها هجاء محدّد واحد في الأزمنة التي كان فيها النحاة يقعّدون قواعدهم ـ واذا اختلفت المادّة الموصوفة اختلفت تعليلاتها ـ فكانت كتابتها تختلف باختلاف الأزمنة ، بل باختلاف الكاتبين .

واذا استثنينا التعليل الصوتي الذي قدّمه الخليل لظاهرة كتابة الف الفصل ، فان تعليلات النحاة ظلت قاصرة عن تفسير هذه الظاهرة ، وعن تقديم قاعدة كلّية تنتظم فيها الصور المختلفة لكتابة هذه الالف عند كتّاب العصر الواحد ، ناهيك بالصور المختلفة عند كتّاب العصور المتعاقبة . فان

---

(63) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238 .

صحّ ما ذكره السيوطي عن الفرّاء (217/832 ـ 833) فان هذا النحوي يقترب في تعليله لالف الفصل من تعليل الخليل (175/791) وسيبويه (180/796) . يقول السيوطي :

« وعلل مذهب الفرّاء بانها زيدت للفرق بين الواو المتحركة والواو الساكنة » (64) .

الا ان التعليل المنسوب الى الفراء اضيق مجالا من تعليل الخليل لانه لا يتحدّث الا عن الواو ، فلا يتناول المسألة جزءا من ظاهرة اشمل ، ومبدأ عامّا ينتظم حروف المدّ واللين جميعا . ولا ريب في ان هذا التعليل لا يشير الى ان الف الفصل انما هي صورة الهمزة التي ينتهي بها حرف المد واللين عند الوقف . غير انّه يلتقي مع تعليل الخليل في انه لا يهتم في شرحه للظاهرة بطبيعة الكلمة التي تنتهي بألف الفصل ، ولا بنوعها ، ولا بعددها . ويقتضي ذلك انه كان يكتب الفا بعد « واو الجمع » ، وبعد « واو الجماعة » ، وبعد الواو التي هي من اصل الفعل .

3 ـ 2 ـ 2 ـ الف الفصل بين المقلدين والمجددين :

ان مقابلة هجاء المصحف بما ذكره السيوطي عن هجاء الفرّاء والكسائي والاخفش والبصريين والكوفيين (65) ، وبما ذكره غيره (66) . تظهر بوضوح ان الف الفصل سقطت تدريجيّا من الخط . وسوف نتوقّف امام ما ذكره ابن

(64) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(65) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(66) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

قتيبة عن هذه المسألة لانه بالغ الدلالة على ما نقول . كتب ابن قتيبة (890/276) :

« الف الفصل تزاد بعد واو الجمع (67) مخافة التباسها بواو النسق في مثل « وَرَدُوا و « كَفَرُوا » [. . .] وتزاد الف الفصل ايضا بعد الواو في مثل « يَغْزُوا » و « يَدْعُوا » وليست واو جميع (68) . ورأي بعض كتّاب زماننا هذا الا تلحق بها الالف في مثل هذه الحروف فيكتب : « هو يَرْجُو » بلا الف ، و «أنا أَدْعُو » كذلك اذ لم تكن واو جميع ، وذلك لان العلّة التي ادخلت لها هذه الالف في الجميع لا تلزم في هذا الموضع (. . .) وقد ذهبوا مذهبا ، غير ان متقدّمي الكتّاب لم يزالوا على ما أنبأتك من الحاق الف الفصل بهذه الواوات كلها ليكون الحكم في كل موضع واحدا » (69) .

ان ابن قتيبة يصوّر لنا جيلين من الكتّاب يحدّد الصراع بينهما الوجهة التي سوف تأخذها كتابة الف الفصل ، فمتقدّمو الكتّاب لم يزالوا على الحاق الف الفصل بواو الجماعة وبالواو التي من اصل الفعل . ونحن نميل الى الاعتقاد بأن ذلك لم يكن ناشئا عن الرغبة في ان يكون الحكم في كل موضع واحدا ـ كما يقول ابن قتيبة ـ وانّما كان استمرارا لعادات الكتابة القديمة ، اذ هم اقرب عهدا بها . أما موقف الجيل الجديد من الكتّاب في زمان ابن قتيبة فمغاير تماما لان فيه خروجا عن المألوف ، فلا بدّ ان يكون معلّلا ذلك ان المقلّد لا يُسأل عن العلّة لانه يجري على سَنَن معروف ، امّا المجدّد فمسؤول ، وعليه ان يعلّل خروجه عن خطة الاقدمين .

---

(67) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن قتيبة في ادب الكاتب ، ص 247 ـ 249 ، والزجاجي في الجمل ، ص 275 ، والاستراباذي في شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 327 ـ 328 .

(68) يقصد بها ما سمّيناه « واو الجماعة » في آخر الفعل .

(69) ادب الكاتب ، ص 247 ـ 249 وليس يعنينا في نص ابن قتيبة هذا تعليله لـ « زيادة » الف الفصل ، فنحن لم نأخذ بوجهة نظره ، بل يعنينا تصويره للصراع بين المجدّدين والمقلّدين في زمانه .

ان متقدّمي الكتّاب الذين اشار اليهم ابن قتيبة كانوا ـ في زمان سبق زمان ابن قتيبة ـ مجدّدين لانهم كانوا قد اسقطوا ـ على ما يبدو ـ الف الفصل من أواخر الكلمات التي تنتهي بواو الجمع ، وهي الواو المتصلة بغير الفعل . وقد رأينا امثلة لهذه الكتابة في المصحف وفي ما ذكره السيوطي عن الكوفيين الذين يجيزون كتابة الالف في نحو :

« ضارِبُوا زيد »

و « هُمُوا »

و « بَنُوا زيد » (70)

ويبدو ان وجهة نظر « بعض كتّاب زمان ابن قتيبة » ، عنيت بهم الاجيال الجديدة من الكتّاب ، قد أخذت تشق طريقها حتى اذا جاء القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد ، كانت وجهة نظرهم قد صارت عادة عند الكتّاب لا ينازعون فيها (71) ، ولذلك يقول ابو القاسم الزّجاجي (337 / 949) :

« وممّا زادوا فصلا بين مشتبهين [. . .] الالف في « رَكِبُوا » و « ذَهَبُوا » و « قَعَدُوا » و « غَزَوا » فرقا بين فعل الجماعة وفعل الواحد في قولك : « يَغْزُو » و « يَدْعُو » (72) .

ليس يعنينا في مقالة الزّجاجي هذه تعليله لـ « زيادة الف الفصل ، بل وصفه لاصول الكتابة في أيّامه حيث نلاحظ سقوط الف الفصل من آخر

---

(70) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(71) يقدّم الزجاجي مثالا آخر للصراع بين أجيال الكتّاب في اثناء حديثه عن كتابة الواو في « يَأُوَخَي » فيقول : « ومنه زيادتهم الواو في [. . .] « يَأُوَخَيَّ » فرقا بينها وبين « يا أخِي » . وكتّاب زماننا لا يزيدونها ويكتفون بالضمّة منها » (الجمل ، ص 274)

(72) الجمل ، ص 275

الفعل المفرد بعد الواو التي هي من اصل الفعل ، وثباتها بعد واو الجماعة . وطريقة عرض الزّجاجي لهذه المسألة ، والمقارنة التي يقيمها بين فعل الواحد وفعل الجماعة توحي بأن سقوط ألف الفصل بعد الواو التي هي من اصل الفعل قد اصبح امرا مسلّما به .

أمّا ما يذكره المتأخّرون من خلاف حول هذه المسألة فنرجّح انه لم يكن حديثا عن الخلاف في زمانهم ، وانّما كان حديثا عن الخلاف عند السابقين . وطريقة عرض المتأخّرين لهذه المسألة تعكس ذلك بوضوح ، فابن الحاجب (646/1248) يقرّر :

« وأمّا الزيادة فانهم زادوا بعد واو الجمع المتطرّفة في الفعل الفا ، نحو « أَكَلُوا » و « شَرِبُوا »

ثم يضيف ، بعد تقريره لهذه القاعدة :

« ومنهم من يكتبها في نحو « شارِبُوا الماء » ، ومنهم من يحذفها في الجميع » (73) وكذلك يفعل السيوطي (911/1505 ـ 1506) حين يقول :

« تزاد الف بعد واو الجمع المتطرّفة المتّصلة بفعل ماض وأمر نحو « ضَرَبُوا »

و « اضْرِبُوا » ولا تزاد بعد غير واو الجمع » .

ثم يذكر ، بعد تقريره لهذه القاعدة ، وجهات نظر الاخفش وابن قتيبة والكسائي والفراء والكوفيين والبصريين (74) .

---

(73) شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 327

(74) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

فاذا جاء العصر الحديث قرّرت القاعدة دون ذكر للخلاف فيها ، فهو - على اي حال - خلاف قديم يعنى به مؤرخو علم الهجاء ، وهو لا يمسّ اجماع الكتّاب في زماننا . ولذلك يقول الشيخ مصطفى الغلاييني في باب ما يكتب ولا يلفظ :

« وزادوا ألفا بعد واو الضمير ، مثل « كَتَبُوا » و « لم يَكْتُبُوا » و « اكْتُبُوا » (75) وكذلك يفعل عبد السلام هارون في النص الذي ذكرناه في مستهلّ هذه الدراسة .

3 - 2 - 3 - السقوط التدريجي لألف الفصل :

يظهر لي ان الف الفصل التي كانت تكتب بعد « واو الجماعة » و « واو الجمع » والواو التي هي من اصل الفعل ، قد بدأت تسقط في الضمائر وفي الاسماء وفي أسماء الفاعلين والمفعولين وغيرها من مشتقّات الافعال قبل الافعال .

أمّا سقوط الف الفصل من الضمائر في نحو « هُمُو » و « أَنْتُمُو » فلان لهذه الضمائر صورا اخرى اكثر شيوعا من الصور القديمة تسقط فيها الواو فينتهي الضمير بالميم الساكنة ، فتسقط الف الفصل بسقوط الواو :

(75) جامع الدروس العربيّة ، الجزء الثاني ، ص 143 ، وقد ورد فعل الامر « اكتبوا » بلا ألف في أوّله ، وهو خطأ مطبعي ظاهر .

	المخاطـب	الغائـب
المنفصل	أَنْتُمْ + أَنْتُمُوا ← أَنْتُمُو ∅	هُمْ + هُمُوا ← هُمُو ∅
المتّصل	كُمْ + كُمُوا ← كُمُو ∅	هُمْ + هُمُوا ← هُمُو ∅ هِمْ + هِمُوا ← هِمُو ∅

وأمّا سقوط الف الفصل من الاسماء ومن مشتقّات الافعال ممّا يعرف في التراث النحويّ العربي بجمع المذكّر السالم وملحقاته ، فلان هذه الوحدات اللغويّة لايوقف عليها الا مضافة لما بعدها ، او منتهية بالنون ، فكأنّها دائما في حالة الوصل ويظهر ذلك في الامثلة التالية :

أ ـ « بَنُو + ن »
« بَنُو + تميم »
« بَنُو + ه »
« بَنُو + ∅ »

ب ـ « شارِبُو + ن »
« شارِبُو + الماء »
« شارِبُو + ه »
« شارِبُو + ∅ »

ويمكن تقعيد هذه الامثلة في الشكل التالي :

ما قبل واو الجمع	واو الجمع	ما بعد واو الجمع
اســم	و	ن
اســم	و	اســم
اســم	و	ضميــر
اســم	و	∅

أمّا الافعال فيوقف على حروف المدّ واللين فيها في مثل « خَرَجُوا » و « يَدْعُو » . ومع ذلك فان الف الفصل في آخرها كانت ـ هي الاخرى ـ معرّضة للسقوط لزوال العلة التي اوجبتها . وقد أخذت هذه الالف بالسقوط فعلا في زمان ابن قتيبة (276/890) ، ذلك ان الاجيال الجديدة من الكتّاب في زمانه لم تكن تلحق الف الفصل بعد الواو التي هي من اصل الفعل في مثل « هو يَرْجُو » و «أنا أَدْعُو » (1) ويبدو لي ان ألف الفصل قد بدأت بالسقوط في هذا الموضع ـ دون غيره ـ لان الواو التي هي من اصل الفعل ـ بخلاف واو الجماعة في مثل « خَرَجُوا » و « اخْرُجُوا » و « لم يَخْرُجُوا » و « لن يَخْرُجُوا » ـ تسقط في فعل الامر في مثل « أُدْعُ » ، وبعد حروف الجزم في مثل « لم يَدْعُ » ، وتتحرّك بعد حروف النصب في مثل « لن يَدْعُوَ ، ولذلك تكون الالف فيها اقرب الى السقوط من الف الجمع وواو الجماعة .

وقد كان مقدرا لألف الفصل ـ في ما نعتقد ـ ان تسقط بعد واو الجماعة في مرحلة لاحقة لسقوطها بعد واو الجمع وبعد الواو التي هي من اصل

الفعل ، لزوال العلة التي اوجبتها . ذلك ان سقوط الهمزة عند الوقف على حروف المد واللين جعل الف الفصل صورة خطية زائدة ليس لها ما يقابلها في اللفظ . غير ان ثباتها بعد واو الجماعة حتى مرحلة متأخرة من مراحل تطور الكتابة العربية ، وسقوطها قبل ذلك في المواضع الاخرى للاسباب التي فصّلناها في ما سبق ، هيّأ للنحاة وللكتاب سبيل اعادة استخدامها دالا لمدلول جديد ، فقد رأوا فيها قيمة خلافية وصورة خطية دالة على فعل الجماعة ، فأسهم ذلك في استقرار كتابتها في هذا الموضع حتى ايامنا .

حسن حمزة

المراجع الواردة في البحث

1 ـ المراجع العربية :

الاستراباذي : **شرح شافية ابن الحاجب** ، 4 أجزاء ، تحقيق محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1395 /1975

ابن الحاجب : الشافية ، منشورة في **شرح شافية ابن الحاجب**

ابن جني : **سر صناعة الاعراب** ، الجزء الاول ، تحقيق مصطفى السقا ، محمد الزفزاف ، ابراهيم مصطفى ، عبد الله امين ، البابي الحلبي ، مصر ، الطبعة الاولى ، 1374 / 1954

حاجي خليفة : **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ، جزءان ، مكتبة المثنى ، بغداد ، 1951

الداني (ابو عمرو) : **المحكم في نقط المصاحف** ، تحقيق عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي في الاقليم السوري ، دمشق ، 1379 / 1960

ابن الدهان النحوي : **باب الهجاء** ، تحقيق فائز فارس ، مؤسسة الرسالة ودار الامل ، الطبعة الاولى ، 1406 /1986

الزجاجي : **الايضاح في علل النحو** ، تحقيق مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1399 / 1979

: **الجمل في النحو** ، تحقيق علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ودار الامل ، الطبعة الاولى ، 1404 / 1984

: **مختصر الزاهر** ، مخطوط في دار الكتب المصرية ، رقم 557 لغة

سيبويه : **الكتاب** ، تحقيق عبد السلام هارون ، 5 اجزاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1971 ـ 1989

السيوطي : **همع الهوامع** ، جزءان في مجلد واحد ، تحقيق محمد بدر الدين النعساني ، دار المعرفة ، بيروت ، دون تاريخ

الغلاييني (الشيخ مصطفى) : **جامع الدروس العربية** ، 3 أجزاء ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، الطبعة 151 ، 1401 / 1981

ابن فارس : **الصاحبي في فقه اللغة** ، تحقيق مصطفى الشويمي ، مؤسسة بدران ، بيروت ، 1383 / 1964

الفراء : **معاني القرآن** ، 3 أجزاء ، تحقيق محمد علي النجار ، احمد يوسف نجاتي ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1403 / 1983

ابن قتيبة : **أدب الكاتب** ، تحقيق ماكس جرير Max GRŬNERT ، بريل ، ليدن ، 1900 ، دار صادر ، بيروت ، 1387 / 1967

القرآن الكريم

هارون (عبد السلام) : **قواعد الاملاء** ، مكتبة الخانجي ، مصر ، الطبعة الرابعة ، 1399 / 1979

2 ـ المراجع الاجنبية :

DUBOIS, Jean, - *Dictionnaire de linguistique*, ouvrage collectif, Librairie Larousse, Paris 1984.

HAMZE, Hassan - *Une grammaire arabe du X° siècle : Le Kitāb al-'Idāḥ d'az-ZAGGAGI*, thèse de doctorat de 3° cycle, Université de Provence, 1983.

Les théories grammaticales d'az-ZAGGAGI, thése de doctorat d'état, Université Lyon 2, 1987.

KOULOUGHLI D.E., - " Sur la phonographématique arabe ", in : *Analyses, théorie*, Université Paris VIII, 1982 n° 1, pp. 79-151.

MARTINET, André - " Réflexion sur le problème de l'opposition verbo-nominale ", in : *Journal de psychologie*, XLIII, 1950, pp. 99-108.

ROMAN, André - *Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe*, 2 vol., Publications de l'Université de Provence, 1983.

ROSSI, Mario - " L'intonation et la troisième articulation ", in : *B.S.L.P.* (Bulletin de la Société Linguistique de Paris), LXXII, 1977, fas. 1, pp. 55-68.

فعل الكلام من خلال كتاب المغني في أبواب التوحيد

للقاضي عبد الجبّار (320 ـ 415 هـ)

بقلم الطاهر المظفّر

من المسائل التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية مسألة خلق الأفعال فقد قال جهم (1) وأتباعه إن أفعال العباد مخلوقة لله وقال الأشاعرة إن الله يخلق أفعال العباد وهؤلاء يكتسبونها وقال المعتزلة إن العبد يخلق أفعاله . وقد درس القاضي عبد الجبار موضوع الفعل بصفة عامة في أجزاء متعددة من كتابه **المغني** وهو يريد بذلك أن يبيّن أن الانسان مخيّر وأنه مسؤول عن أعماله كما درس موضوع الكلام بصفة خاصّة في مواضع متعددة من كتابه ولا سيما في الجزء السابع منه . وقد اهتم بالكلام هذا الاهتمام نظرا لاتصاله بموضوع دقيق هو موضوع خلق القرآن الذي كان من أهمّ ما اشتدّ حوله الخلاف بين الفرق الإسلامية . فما هي نظرية الكلام عند القاضي وما هو مذهبه فيما يخصّ

(1) جهم بن صفوان (ت 128 هـ/746 م)

القرآن ؟ وللإجابة عن هذين السؤالين ينبغي التذكير بنظريات الفعل . ولكني في هذا البحث سوف أقتصر على التذكير بالنظريات التي تسمح بتوضيح آرائه في الكلام .

إن الإنسان عندما ينظر في أعماق نفسه يدرك أن أكثر تصرفاته تقع بحسب قصده ودواعيه وتنتفي بحسب الكراهة مع السلامة وارتفاع الموانع (2) فهو يشعر بأن هناك علاقة بين قصده ودواعيه وبين أفعاله . فاذا أراد أن يفعل شيئا ولم يمنعه مانع فإنه يفعله فهو مخيّر في أن يتحرّك أو يتكلم أو أن يترك ذلك . فالكلام والحركة هما إذن من فعله . أما الدواعي التي تدفعه إلى إحداث الفعل فهي ما يكون عليه من علم وظنّ واعتقاد (3) . فإذا علم العبد أو ظنّ أنه يجد نفعا في شيء أحدثه . وهو يفعل دائما لغاية ويختار فعله إذا علم فيه نفعا أو دفع ضرر . وهو لا يفعل القبيح إذا علم بقبحه ولا يجوز أن يختاره إذا كان في غنى عنه (4) فعندما يعلم الإنسان أنه قادر على تحقيق غاية بالصدق وأنه في غنى عن الكذب فهو لا يفعل الكذب ، والله تعالى أيضا لا يجوز أن يفعل القبيح لكونه عالما بقبحه وبأنه غنيّ عنه (5) .

إلى جانب هذه الأفعال التي يختارها الإنسان نجد أفعالا اضطرارية بمعنى أنها تحدث دون اختيار منه (مثل طال واحمر . . .)

على أن الإنسان مخيّر في أغلب تصرّفاته لأنها تقع بحسب قصده ودواعيه ولأنه مكلّف وسوف يحاسب عنها . فلا بدّ إذن من أن يكون حرّا في أعماله .

---

(2) المغني : ج 9 ص 15

(3) المغني : ج 6 الارادة ص 188

(4) المغني : ج 9 ص 18

(5) المغني : ج 8 ص 16

لكن الدواعي لا تكفي لجعل الإنسان يحدث الفعل . فالساهي والنائم يفعلان رغم أنه ليست لهما قصود ولا دواع فالقدرة هي التي تصحح وجود الفعل . فالنائم قادر على الفعل كما لو كان غير نائم . على أن قدرة العبد محدودة . والأفعال التي يحدثها هي جزء أو بعض أجزاء من الفعل . فعندما نحمل شيئا فحملنا له هو جزء من الحمل . وعندما يحمل شخصان شيئا معا فما يفعله أحدهما هو جزء من هذا الفعل المشترك ويمكن جمع الأجزاء للتمكن من حمل الأشياء الثقيلة (6) ولكن العبد قادر بقدرة فهو يستطيع أن يحدث بعض الأفعال وهو عاجز عن احداث البعض الآخر . فهناك أفعال مقدورة له مثل الكلام والركوع الخ وهناك أفعال غير مقدورة له مثل حمل الجبال أو خلق الأجسام والألوان . وبصفة عامة فإن الأعراض مقدورة للعبد . أما الجواهر والأجسام والألوان فهي لا تصح إلا لله تعالى القادر لذاته . وتنقسم الأفعال المقدورة للإنسان إلى قسمين :

- أفعال القلوب : مثل الإرادة والاعتقاد وأضداده . . الخ
- أفعال الجوارح : وعددها خمسة وهي :

* الاعتمادات : إن اعتماد اللسان مثلا على جزء من الفم ومصاكته له يولدان الكلام . وكذلك عندما ندفع حجرة فهي تتحرك .

* الأكوان : وهي الحركات والسكون والاجتماع والافتراق .

* التأليفات : وهي الأعمال التي تتولد عن المجاورة بين أفعال يقوم بها الانسان في محلّ قدرته والأفعال التي تتولد عنها في غير محل قدرته (مثال : تحرك الحجر عندما يدفعه الانسان)

* الأصوات
* الآلام

(6) المغني : ج 8 ص 166

هذه هي أجناس الأفعال المقدورة للعبد . فعلى أيّ وجه يحدثها ؟
تنقسم الأفعال من هذه الناحية إلى قسمين :

(أ) **الأفعال المبتدأة** : وهي التي تحصل بدون سبب ومنها :

ـ **الفعل المباشر** وهو الذي يحدثه الفاعل في حيّزه (جسمه أو محل قدرته) مثل الحركات التي تحصل في أعضائه والإرادة الموجودة في القلب .

ـ **الفعل المخترع** : وهو يقع خارج حيّز الفاعل . وهذا النوع خاص بالله تعالى ؛ إلا أنّ العبد لا يمكن له أن يحدث فعلا خارج حيّزه إلا بسبب .

(ب) **الفعل المولّد** : وهو يحصل بسبب وهو يحلّ خارج حيّز الفاعل فعندما ندفع حجرة تحصل فيها حركة فالحركة متولّدة عن اعتمادنا وهي تقع خارج جسمنا .

على أن من الأفعال ما يمكن للعبد أن يحدثه مبتدأ أو مولدا مثل الاعتمادات والأكوان . وهناك أفعال لا تكون إلا مولدة مثل الآلام والأصوات فالألم يتولد عن كونٍ وهو هنا الافتراق (افتراق اللحم عندما يتقطع ويسميه المعتزلة الوها) أما الصوت فهو يتولد عن الاعتماد والمصاكة .

وسواء كان الفعل مولدا أو مبتدأ فهو حادث من جهة الذي يكسبه هذه الصفة . وقد تَحَدَّثَ المعتزلة عن ذات الفعل وصفاته . فصالح قُبّة وهو أحد رجال هذه الفرقة (7) يقول متحدّثا عن الأفعال ، إنها مخلوقة لله بمعنى أنه خلق أسماءها لا أنه أحدث عينها (8) والقاضي عبد الجبّار يتحدث أحيانا عن

---

(7) معتزلي من الطبقة السابعة له كتب كثيرة خالف الجمهور في أمور منها كون المتولدات فعل الله ابتداءًا وكون الادراك معنى . انظر أحمد بن يحي بن المرتضى كتاب **طبقات المعتزلة** ، بيروت 1961 ، ص 73 .

(8) المغني : ج 8 ص 43

عين الفعل وأحيانا عن نفس الفعل . وإلى جانب الذات فإن للفعل صفات يمكن تقسيمها إلى قسمين :

أ ـ الصفات التي يقع عليها الفعل بالفاعل .

وأولى هذه الصفات هي الحدوث فالإنسان عندما تدعوه الدواعي والقصود إلى فعل وإذا لم يمنعه منه مانع فهو يخرجه من العدم ويكسبه صفة الحدوث . فالكلام مثلا حادث من جهة المتكلم . وينجرّ عن ذلك أن الفعل يحتاج في حدوثه إلى الفاعل وأن الفاعل يتقدمه لأنه يختار إيقاعه أو تركه . وبهذا يمكن أن تستدل على وجود الله . فالأجسام في هذا الكون حادثة . فهي تحتاج إذن إلى محدث هو الله عز وجل . والخالق قديم أزليّ متقدم في الوجود على أفعاله التي لا تكون إلا حادثة (9) .

وإذا كان الفعل يحصل على صفة الحدوث بفضل قدرة الفاعل فإنه يحصل على صفات أخرى إذا كان الفاعل يتصف بصفات أخرى زائدة على القدرة . فعندما يكون العبد عالما بالكتابة أو بالكلام يأتي فعله محكما . فالإحكام صفة تتبع الحدوث أي أنّ الفعل لا يكون عليها إلا بعد حدوثه . وقد استنتج المعتزلة من ذلك صفة العلم عند الله . فإننا نلاحظ إحكام الصنعة في هذا الكون ولا يكون هذا الإحكام إلا عن خالق عالم .

ومن ناحية أخرى فإن للإرادة تأثيرا في أفعال العباد . فالكلام لا يكون مفيدا بمجرّد إحداث صيغته . فعندما تقول « رأيت زيدا » لا تكون هذه العبارة مفيدة إلا إذا عرفنا زيدا الذي تتحدث عنه ثم إن صيغة الأمر يمكن أن يفهم منها التهديد لا الأمر . وكذلك فإن الكلام يكون خبرا أو أمرا أو نهيا

(9) المغني : ج 8 ص 99

بالفاعل إلى جانب هذه الصفات نجد صفات أخلاقية يمكن أن يقع عليها الفعل بالفاعل .

1 ـ فأفعالنا قد تكون حسنة أو قبيحة . ومن القبيح ما تعلق وجه القبح فيه بالفاعل . فإذا أمرنا إنسانا بفعل يعجز عنه ولم نساعده على إحداثه رغم أنه يمكننا أن نجعله قادرا على ذلك فأمرنا يكون قبيحا . فهذا الفعل صار إذن قبيحا بسبب الفاعل (10) .

2 ـ ومن القبيح ما يتعلق به أمر آخر يتبعه وجه القبح مثل الكذب فقد يتكلم العبد ويأتي بخبر كاذب . فكلامه يكون خبرا بالفاعل وكون كلامه كذبا يتبع كونه خبرا (11) فللارادة دور في الكلام فهي تؤثر في كون الكذب خبرا لا في كونه كذبا .

كل هذه الصفات من حدوث وإحكام وقبح أو حسن جائزة للفعل حيث أن الفاعل يمكن أن يحدث فعله عليها أولا يحدثه .

ب ـ الصفات الراجعة إلى الجنس :

إن الأفعال أجناس منها أفعال القلوب وأفعال الجوارح . ومن هذه الاعتمادات والأكوانُ وغيرُ ذلك . وهي لا تكون على ما هي عليه في جنسها بالفاعل (12) فالأجناس قديمة . فالحركة كانت كونا قبل أن يحدثها الإنسان . وهي مضادة للسكون . فهاتان الصفتان ترجعان إلى جنس الفعل وحالة الفاعل لا تؤثر في كونها كذلك .

---

(10) المغني : ج 8 ص 271

(11) المغني : ج 8 ص 171

(12) المغني : ج 8 ص 270

وقد قال المعتزلة إنه لا يمكن قلب الأجناس فالله نفسه لا يقدر أن يجعل السواد إلا سوادا ولا يمكن له أن يقلبه إلى حركة . هذه الأجناس قديمة ولها صفاتها قبل أن تحدث . وهذه الصفات واجبة للفعل سواء قصدها الفاعل أم - لا . فهو لا يختارها ومن هذه الصفات :

- كون الفعل مقدورا للعبد او غير مقدور له عند العدم أي قبل ان يحدثه . فالكلام مقدور للإنسان إذا ارتفعت الموانع أو ما يجري مجراها . وهناك أفعال غير مقدورة له وهي مقدورة لله مثل خلق الأجسام والألوان . . .

- كون الأفعال أعراضا . فالكلام عرض وليس بجسم حاجة الفعل إلى المحلّ . إن الفعل يحدث في محلّ . وأفعال العباد كلها في محلّ ووجودها لا في محل مستحيل . فالكلام لا يكون إلا في محلّ مبني مثل اللسان واللهاة (13) . وكذلك فإن بعض أفعال العبد تحتاج إلى جوارح وآلات مثل اليد واللسان وغيرهما .

- البقاء والعدم . إن بعض الأفعال تبقى بعد حدوثها مثل الألوان (14) وهناك أفعال لا تبقى بل تفنى مثل الإرادة والكلام . فالكلام لا يدرك إلا في وقت واحد . فلو صحّ بقاؤه لبقيت « الزاي » و « الياء » إلى وقت وجود « الدال » عندما ننطق بكلمة « زيد » ولو حدث ذلك لكنا نسمع « يزدا » أو « ديزا » عوضا عن « زيد » (15) .

- صفات أخلاقية . يتصف الفعل أحيانا بصفات لا يحصل عليها بالفاعل فالجهل قبيح في حدّ ذاته وكذلك الجهل بالله والظلم والكذب وكلها قبيحة لأمور تختصّ بها .

---

(13) المغني : ج 7 ص 26
(14) المغني : ج 9 ص 62
(15) المغني : ج 8 ص 287

ـ كون الفعل معنى أو غير معنى :

قسم المعتزلة الافعال الى قسمين . فمنها ما هو معنى ومنها ما ليس كذلك .

أ ـ إن الإنسان يعلم باضطرار أنه عندما يكون مريدا أو كارها لشيء يكون على صفة أو حالة تجعله يريد أو يكره وهذه الحالة نعقلهاأي أننا ندركها في نفوسنا ونشعر بها باضطرار أي دون اللجوء إلى الاستدلال . لكن العبد لا يبقى دائما على هذه الحالة حيث لا يكون دائما مريدا أو كارها . فلا بد إذن أن يكون هناك سبب لهذه الحالة وهذا السبب « معنى » الإرادةاو الكراهة (16) .

ب ـ إننا عندما نفعل أفعالا أخرى مثل الحركة والسكون والضرب والكرم لا نعقل لنا حالا تختص بها . فلسنا إذن نتحرك أو نتكلم لمعنى وإنما نحن نفعل الحركة والكلام فقط . وكل ما يعقل من المتكلم أو الضارب هو ما نراه من جهته من الكلام او الضرب . فليس هناك معنى نسميه ضربا أو كلاما ولا يمكن أن نثبت لهذه الأفعال معنى لأنه لا سبيل إلى معرفته باضطرار أو دليل .

وقد اختلف المتعزلة في خصوص بعض المعاني . فالتمنّي حسب الشيخ أبي هاشم الجبائي (ت 933/321) معنى في القلب (17) . أما القاضي عبد الجبار فإنه يقول في شأنه « الأظهر انه ليس معنى . إنما يوصف الحي بأنه يتمنى الشيء إذا اعتقد أنه ينتفع به (18) ويقول أيضا في شأنه هو والندم : فأما التمني والندم فالسمع يدلّ على أنه قادر على جنسهما إن ثبتا معنى (19) .

---

(16) المغني : ج 7 ص 15 Théories P 275

(17) المغني : ج 6 الارادة ص 37

(18) المغني : ج 6 ص 72

(19) المغني ج 6 العدل والتحوير ص 175

واختلفوا أيضا فيما يخص السهو (20) والشك واذا اختلف المعتزلة في بعض الأفعال فإنهم أجمعوا على أن الكلام ليس معنى وألحوا على ذلك لما لهذا الموضوع من علاقة بمسألة خلق القرآن . وقد اجتهد القاضي في تفنيد رأي أبي الحسن الأشعري الذي يقول إن الكلام « معنى قائم بالنفس سوى العبارة . والعبارة دلالة عليه من الإنسان » (21) ، فقد بيّن عبد الجبار أنا لا نعقل معنى في القلب يجعلنا متكلمين أي أننا لا نشعر في نفوسنا بشيء يجعلنا نتكلم كما بيّن أن ما يتوهمه الخصم من معنى في النفس ليس إلا حديث النفس فقد يحدث الانسان نفسه ببناء دار فيظن أنها مصورة في نفسه ولا يوجب ذلك كون البناء معنى في النفس يطابق البناء نفسه فكذلك القول في الكلام إن الإنسان قد يتفكره ويرتبه في النفس كالبناء وإن لم يكن سوى المسموع (22) .

لكن الخصم لم يقتنع واستدل على وجود هذا المعنى ببعض العبارات فقد يقال « فلان يتكلم » وإن كان ساكتا و « فلان يبتدىء الكلام من غير روية فيجيب القاضي أن هذه العبارات لا تدل على شيء فإنه يقال « فلان يتكلم وإن كان ساكتا بمعنى أنه ممن يوافقه الكلام و يصعب عليه إيراد ما في نفسه (23) .

فالكلام إذن حسب المعتزلة ليس معنى : ثم إنه لا يوجب للحي حالا أي أننا لا نشعر بأننا نختص بحال معينة عندما نكون « متكلمين » فنحن لا نعقل من حالنا إذا تكلمنا أو من حال غيرنا باضطرار إلا الكلام الذي ندركه من ناحية فيه ووقوعه بحسب قصده ودواعيه (24) .

---

(20) المغني ج 6 العدل والتحوير ص 172

(21) الملل والنحل ج 1 ص 95

(22) المغني : ج 7 ص 16

(23) المغني : ج 7 ص 17

(24) المغني : ج 7 ص 43 ـ 44

وقد أتى القاضي بنظرية الحال ليوضّح العلاقة بين الجوهر والعرض فعندما يوجد العرض (العلم مثلا) بمحل (زيد) فهو يثبت له صفة « عالم » . ويرى أغلب علماء الكلام أن « عالم » مجرد عبارة تدل على أن العلم قد حلّ في زيد فلا يوجد في الحقيقة إلا زيد وهذا العلم الذي هو فيه . فلا وجود إذن إلا للجواهر والأعراض لكن أبا هاشم الجبائي وهو أستاذ القاضي عبد الجبار يرى أن هناك حقيقة ثالثة هي « الحال » « فعالم » لفظة تدل على شيء حقيقي موجود لا هو زيد ولا هو العلم (25) فالحركة تجعل الجسم متحركا . والعلم يجعل الإنسان عالما وكلمة عالم ليست مجرّد لفظة بل هي حال تبين العلاقة بين الجوهر والعرض بين الإنسان والعلم (26) والأعراض علل الصفات وهي علل في أن الجواهر يتميز بعضها عن بعض فالبياض والسواد ينتميان إلى نفس الجنس الذي هو اللون . وصفة « أسود » تثبت للجسم حالين . فالسواد من جنس اللون لا من جنس آخر (الحركة مثلا) ثم إنها تميز الجسم الأسود عن الجسم الأبيض .

وهناك أفعال تثبت لفاعلها حالا وأخرى لا تثبت له حالا . ذلك أن الفاعل عندما يحدث فعلا يحصل على صفة تشتق له من الفعل . وقد قسم القاضي هذه الصفات إلى ثلاثة أقسام :

1 ـ صفات المحل ـ 2 ـ صفات الحي ـ 3 ـ صفات الفاعل .

ففي الحالتين الأوليين نرى أن « المعنى » الذي تشتق منه الصفة حال بالموصوف أي أنه كامن فيه . إلا أن الموصوف يختلف . فيمكن أن يكون الموصوف محل المعنى نفسه . فكل ذرة من جسم تحله الحركة يكون متحركا .

---

(25) Théories p 97—98

(26) Système p 212 — 214

وخلافا لذلك فان بعض المعاني توجب صفة لجملة الحي رغم أن المعاني لا تحلّ إلا في جزء منه . فالعلم أو القدرة يوجدان في قلب زيد ولكن زيدا كله يتصف بالعلم والقدرة وهذه الصفة هي الحال . أما صفة الفاعل فانها تضاف إلى الفاعل لأنه يفعل الفعل فقط . فعندما نقول إن زيدا ضارب ومحرك ومتكلم فإننا نضيف إليه فعل الضرب والتحريك والكلام (27) .

هذه هي بعض صفات الفعل والقوانين والأحكام التي يخضع لها وهي تنطبق على الكلام بصفته فعلا . وقد خصص القاضي الجزء السابع من كتابه للحديث عن الفعل بصفة عامة والكلام بصفة خاصة . ونظرا لأهمية الموضوع فقد رسم حدّا لهذا الفعل بينما اكتفى في خصوص بقية الأفعال ببيان علاقتها بالفاعل وإبراز صفاتها ليثبت أن الإنسان هو خالق تصرفاته قال القاضي في حدّ الكلام « إنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف فما اختصّ بذلك وجب كونه كلاما وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد (لذلك لا يوصف منطق الطير بكونه كلاما) (28) .

هذا هو حدّ كلام الإنسان وتلك هي صفاته . فما هي آراء القاضي فيما يخص كلام الله عزّ وجلّ .

ـ الله قادر على الكلام :

استدل القاضي على أن الله قادر على الكلام وأن صفة المتكلم تصح له . فهناك صفات يمكن إثباتها للعباد ولا يمكن إثباتها للقديم منها العبادة والخضوع . فلا يمكن أن يقال إن الله عابد خاضع لأن هاتين الصفتين لا

---

(27) Théories p 274

(28) المغني ج 7 ص 6

تدلان على أن الموصوف فعل الخضوع والعبادة فحسب بل تجوزان التغيير عليه وحلول الأعراض فيه . فهما تقتضيان القيام بحركات تتنافى والذات الإلهية مثل الانحناء (29) . وهناك صفات يمكن إثباتها للعبد والخالق فالكلام مثلا لا يفيد إلا الفعلية . فيصح إذن أن يكون الله قادرا على الكلام .

ثم إن الله قادر على أجناس الاعتمادات والمصاكات . فلا بد إذن أن يكون قادرا على الكلام . لأنه قادر على سببه . ومما يثبت ذلك أن الله قادر لنفسه . فإذا كان العبد قادرا بقدرة يحدثها الله فيه فإنه لا يجدر أن يقصر حال القديم سبحانه على حال العبد في الكلام . وإذا كان الإنسان لا يقدر إلا على جزء من الكلام في الوقت الواحد فإن الله يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من الكلام (30) .

- ليس الله متكلما لنفسه :

وإذا كان الله متكلما فهو يفعل الكلام فحسب وهذا الفعل لا يوجب له حالا يبين بها من غيره . فالله ليس متكلما لنفسه لأننا لم نعقل مثل هذه الصفة في الشاهد ولم نتوصل إليها بدليل . فالإنسان ليست له حال يوصف بها عندما يتكلم . وإن ما ندركه هو أنه يفعل الكلام فحسب . ومن هذه الناحية فإن صفة الكلام تخالف صفات أخرى مثل القدرة والعلم . فالإنسان يصير متكلما إذا فعل الكلام فقط وكذلك الشأن فيما يخص اللّه تعالى فإنه ليس متكلما لنفسه (31) ولو كان الله متكلما لنفسه لوجب أن يكون متكلما بسائر أقسام

---

(29) Théories P.285

(30) المغني ج 7 ص 55

(31) المغني : ج 7 ص 62

الكلام وضروبه وأن يصدر عنه الكذب والصدق والأمر بالقبيح الخ . . . وهذا القول يؤدي إلى الخروج عن الدين . ولو صحّت عنه هذه الأفعال لما وثق الإنسان بكتاب ولا شرع (32) .

فالله إذن ليس متكلما لنفسه كما أنه قادر لنفسه بقدرة قديمة هي ذاته . ولو كان كذلك لوجب أن نقول إنه متكلم فيما لم يزل ونحن نعرف أن الله لا يفعل شيئا إلا لغاية بل إنه لا يفعل شيئا إلا ليفيد به . فكون الله متكلما في الأزل دون أن يفيد العباد يثبت له النقص وهذا لا يجوز في حقه تعالى (33) .

فالله إذن متكلم لأنه يفعل الكلام لا لأنه متكلم لنفسه ولا لأن له حالا يمكن إثباته عليها .

- جنس كلامه :

نظر القاضي في هذا الموضوع واعتمد في ذلك على مبدأين أساسيين :

1) أن الله تعالى يخالف الفاعلين من العباد في صفاتهم وأفعالهم فهو فاعل لنفسه بينما العبد يفعل بقدرة ويستعين بالآلة وبالسبب الخ . . . فالله محسن متفضّل ولكنه يخالف المنعمين والمحسنين من العباد (34) وهو ينفرد ببعض الأفعال فهو يفعل الجواهر والحياة والألوان بينما العبد لا يفعل إلا الأعراض .

2) أن الأعراض التي يفعلها الله لا تخالف أفعالنا (35) . فالكلام هو ما نسمعه من حروف وأصوات منتظمة . ولسنا نعرف جنسا آخر غير هذا

---

(32) المغني : ج 7 ص 64 - 65

(33) المغني : ج 7 ص 33

(34) المغني : ج 7 ص 96

(35) المغني : ج 7 ص 96

المعقول فلا يمكن القول إنه تعالى يتكلم بكلام مخالف لجنس ما نعرفه ونعقله كما أنه لا يحدث حركات تخالف ما نعرف ونشاهد .

والشاهد من أفعالنا يدل على الغائب من أفعال الله . فقد أثبتت تصرفاتنا أنه لا بد لها من فاعل . فكل حادث إذن يحتاج إلى محدث والأجسام في هذا الكون حادثة فلا بد لها من محدث وهذا المحدث هو الله تعالى . ثم إن إحكام أفعالنا دل على أننا نتصف بالعلم وكذلك يمكن الاستدلال بإحكام الصنعة في الكون على علم الله الخ . . .

وهكذا يمكن بفضل ما نلاحظه في الشاهد أن نثبت لله أحوالا معقولة مثل القدرة والعلم وأن ننفي عنه أحوالا غير معقولة فليس معقولا إذن أن نثبت له كلاما ليس بحروف ولا أصوات (36) فكلام الله إذن من جنس كلامنا . وهذا يبطل قول من قال إن كلامه يبقى وإنه يوجد في أماكن خلافا لكلامنا . وذلك أن الصفات التي ترجع لجنس الكلام لا تختلف باختلاف الفاعلين فهي واحدة في الشاهد والغائب فلو كان كلام اللّه باقيا لوجب أن يكون كلامنا أيضا باقيا وهذا مستحيل (37) .

ـ السبيل إلى معرفة كلام الله تعالى

إن مبدأ تماثل الأفعال في الشاهد والغائب يجعلنا أمام مشكل عويص ذلك أن كل ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه من جهة الله تعالى لا يدل على أنه من فعله لأنه يجوز أن يكون من فعل العبد . فما هي السبل إذن لمعرفة كلام الله . إن الله قد انفرد بخلق الأجسام والألوان أما الكلام فانه يصح من العبد ومن الله . ولم يتردد خصوم المعتزلة عن إلقاء هذا السؤال « ما السبيل

(36) المغني : ج 7 ص 97 ـ 98

(37) المغني : ج 8 ص 287 وج 7 ص 206

إلى معرفة حصول الكلام من جهته ولا شيء من الكلام يسمع إلا ويجوز كونه من فعل غيره لأنه مقدور للعباد (38) . وكان لا بد للمعتزلة أن يجيبوا عن السؤال وكان من الضروري أن يبينوا أن كلام الله يقع على وجه لا يصح أن يقع عليه من العباد (39) .

وقد استدلوا على ذلك ببلاغة القرآن وإعجازه . فإننا لا نعلم الكلام كلام الله سبحانه بأن نسمعه فقط . وإنما يثبت ذلك إذا حصل معجزا ودلّ على صدق الرسول . وقد ثبت أنه لم يقدر أحد على بلوغ درجة بلاغته . فالعرب هم أصل البلاغة . ولكنهم لم يبلغوا من العلم بالكلام إلا القدر الذي لا يبلغ حدّ القرآن في البلاغة (40) . فالقرآن قد وجد على وجه لا يصح أن يفعله سوى الله .

- حقيقة كلام الله

لقد أجمعت الأمّة على أن القرآن هو كلام الله . لكن الخلاف يتعلق بحقيقته . فهل ما نسمعه هو نفسه كلام الله أم هو حكاية له قال أبو علي الجبائي (ت 303 هـ/915 - 916) فيمن يقرأ القرآن : « إن ما نسمعه منه هو كلام الله في الحقيقة » فكلامه هو الموجود في الحقيقة فالعبد منا عندما يقرأ كلام عبد آخر فإن المقروء يبقى كلام غيره فالحكاية هي المحكي إذن . ويَجوّز أبو علي بقاء كلام الله كما يجوّز وجوده في أماكن كثيرة . وقد استدل على ذلك « بأن القارىء » لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه أن يأتي بمثله » . لكن الإنسان لا يقدر على أن يأتي بمثله . وهذا يبين حسب رأيه أن ما نسمعه من القارىء للقرآن هو كلام الله أوجده القارىء مع صوته .

(38) المغني : ج 7 ص 58
(39) المغني : ج 7 ص 180
(40) المغني : ج 7 ص 180

وقد رفض القاضي هذا الرأي واعتمد في ذلك على دليلين :

1) أن كل كلام يفنى ولا يبقى

2) أن قول أبي علي « إن القارىء لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه أن يفعل مثله » غير صحيح لأن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء أو المحاكاة وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الابتداء . فالصبي الذي لا يعرف الكتابة قد تنقط له الحروف فيتمكن من الكتابة فتكون الكتابة فعله لكن على وجه الاحتذاء أما أن يفعل مثلها في الابتداء فإنه عاجز عن ذلك (41) .

وقد خالف أبو هاشم أبا علي في هذا الموضوع . فأبو هاشم يرى أن القارىء لا يسمع منه إلا ما يفعله والقراءة هي المقروء . فما نسمعه من قارىء القرآن هو فعل القارىء (41) . أما الكتابة عنده فهي أمارة الكلام ويستحيل أن تكون كلاما في الحقيقة . وقد استدل أبو هاشم على ذلك بحجج كثيرة منها :

1) ان الكلام المسموع يحتاج إلى محل . وكل حرف من حروف الكلام المسموع يحتاج الى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر . فلو وجد الكلام مكتوبا مع الكتابة لاحتاجت الحروف المكتوبة إلى أبنية مختلفة كما يحتاج إلى ذلك الكلام المسموع . والحقيقة أن ما يحتاج اليه الراء مثل ما يحتاج إليه الزاي في الكتابة العربية والراء في العربية تحتاج إلى خلاف ما تحتاج إليه في كتابات أخرى حيث أن الصيغ تختلف . فالكتابة هي إذن أمارة الكلام ولا يوجد بها كلام مثل ما يوجد بالصوت (43) .

---

(41) المغني : ج 7 ص 190

(42) المغني : ج 7 ص 191

(43) المغني : ج 7 ص 198

ولخص القاضي رأيه في هذا الموضوع قائلا : « ولسنا نعلم بهذه الطريقة كون ما نسمعه منه عليه السلام كلاما له سبحانه لأن الحكاية عندنا غير المحكي وإنما نعلم بذلك أن المحكي كلامه عز وجل » (44) .

2) القرآن خادث

إن الكلام صفة من صفات الحي وقد انقسم المسلمون في ما يخص صفات الله . فالأشاعرة يقولون « إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة . . . وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي هو ولا هي غيره » و « الدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الأمر والنهي . فهو آمر ناه . فلا يخلو إما أن يكون آمرا بأمر قديم أو بأمر محدث . وإن كان محدثا فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل . ويستحيل أن يحدث في ذاته لأنه يؤدي أن يكون محلا للحوادث وذلك محال . ويستحيل أن يحدثه في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول . فيتعين أنه قديم قائم به صفة له » (45) .

وخلافا لذلك يقول المعتزلة أهل التوحيد « هو عالم بذاته قادر بذاته . . . هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الالاهية واتفقوا على أن كلام الله محدث مخلوق في محل » (46) .

فالمعتزلة يرون إذن أن الله قادر لذاته عالم لذاته . . . ولكن إلى جانب هذه الصفات القديمة هناك صفات أخرى « يصح أن يكون عليها فيما يعد »

(44) المغني : ج 7 ص 60

(45) الملل والنحل : ج 1 ص 95

(46) الملل والنحل : ج 1 ص 44

فالله قادر على أن يكون فاعلا بعد أن لم يكن . فهو يوصف بأنه متكلم عندما يفعل الكلام (47) .

فصفة الكلام عند الله حادثة . وقد أتى القاضي بنوعين من الأدلة لإثبات حدوث القرآن .

أ ـ الأدلة العقلية : هذه الحجج تستند إلى ما بينه من صفات وسنن للأفعال بوجه عام ولفعل الكلام بوجه خاص .

فقد استدل على أن الله ليس متكلما لمعنى وليس متكلما لنفسه فالقديم لا يوصف بالكلام إلا اذا تكلم ولا يضاف إليه الكلام إلا من حيث فعله (48) وشأنه في ذلك شأن العبد . فالله لم يتكلم في الأزل حيث أن المخلوقات حادثة ولم يوجد في الأزل من يمكن أن يستفيد من كلامه فإذا ثبت أن الله متكلم لأنه فعل الكلام لا لأنه متكلم لمعنى أو لنفسه وجب كون كلامه حادثا .

ومن ناحية أخرى فإن الفاعل يتقدم فعله فهو يحدثه بحسب قصده ودواعيه .

ثم إننا نجد في القرآن الأمر والنهي والخبر . والكلام يقع على هذه الوجوه والصفات بالفاعل وبإرادته وليست هذه الصفات راجعة للجنس فالكلام يكون أمرا ونهيا وخطابا لوقوعه على بعض الوجوه بقصد القاصد وإرادته . فإذا ثبت أن الارادة حادثة وأنها فعل يحدثه الفاعل تبعا لمراده وجب أن يكون كلام الله حادثا .

وإذا استنتج القاضي من وجود الأمر والنهي والخطاب في القرآن أن كلام الله وقع على وجوه وصفات متعددة فإن الاشاعرة لم يروا في ذلك تعددا فكلامه

---

(47) المغنـــي : ج 7 ص 136

(48) المغنـــي : ج 7 ص 91

واحد هو : أمر ونهي وخبر واستخبار ووعيد ووعد . وهذه الوجود ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام (49) .

ويرى القاضي من ناحية أخرى أن تجويز وجود كلام قديم من جنس الكلام الذي نعرفه في الشاهد يؤدي إلى إمكانية وجود أجسام قديمة من جنس الأجسام التي ندركها في الشاهد . وإذا جاز أن توجد هذه الأجسام فقدنا الطريقة التي مكنتنا من الاستدلال على وجود الله وصفاته ومنها الكلام (50) .

ثم إن الكلام لا يكون إلا حروفا وأصواتا مقطعة ومنظومة . وهو عرض فان وهو لا يبقى إلا وقتا واحدا وهو يحتاج إلى المحل والمحال حادثة فالكلام لا يكون إلا حادثا مثلها (51) .

ب ـ حجج نقلية : يعتمد القاضي على بعض الآيات القرآنية ليبين حدوث القرآن . وهو يفسر هذه الآيات بالاعتماد على ما عرضه من صفات الفعل فالآية « أكبر كتاب أحكمت آياته » (52) تدل على أن القرآن غير قديم .

فالإحكام صفة يكون عليها الفعل بالفاعل الذي يحدثه إذا كان هذا الفاعل عالما وكذلك إذا وصف القرآن بأنه مفصّل وبأنه عربي فإن الفاعل هو الذي أحدثه على وجه مخصوص (53) .

---

(49) الملل والنحل ج 1 ص 96

(50) المغني : ج 7 ص 85

(51) المغني ج 7 ص 84 ـ 85

(52) سورة هود ـ 1

(53) المغني : ج 7 ص 88

ويأتي القاضي بحجج من نوع ألسني وقد جاء بها عندما استعرض بعض شبهات الخصم لدحضها فقد حاول الخصم بهذه الشبهات أن يبين أن الرأي المعتزلي باطل بإظهار ما ينطوي عليه من تناقضات فقد قال الخصم « لو كان القرآن مخلوقا وفيه « الله الرحمان الرحيم » لأدى ذلك إلى القول بأن اللّه مخلوق لكن اللّه قديم فيجب القول إذن أن القرآن من صفات الله القديمة والخصم يعتمد في هذه الشبهة على أن الإسم هو المسمى . ومعلوم أن علماء الكلام والنحاة قد اختلفوا في هذه القضية . ففي حين يرى البعض وخاصة أهل السنة أن الإسم هو المسمى يرى المعتزلة أن الإسم ليس المسمى (54) . فالسُّنِّي يرى أن كلمة الله هي الله . وحيث أن الله قديم فالقرآن الذي يذكره لا يكون إلا قديما .

فيفند القاضي هذا الرأي قائلا إن القرآن ليس الله وإنما فيه قولنا الله الذي هو إسم منظوم من الحروف وهو باللغة العربيّة وننطق به ونكتبه ونمحوه وليس كذلك حال « المسمى » بقولنا الله لأن كل الصفات التي ذكرناها في خصوص الإسم تستحيل عليه . . . . ثم إننا نجد في القرآن أسماء أخرى مثل أسماء الحيوانات وهي حادثة فلا يمكن إذن أن نثبت بها قدم القرآن (55) .

ويستدل القاضي على حدوث القرآن بحجة أخرى من النوع الألسني فالله لا يتكلم إلا ليفيد من يخاطبه ويكلفه من عباده . ولا يكون كلامه مفيدا إلا إذا تقدمت عليه المواضعة من قبل بعض العاقلين الذين يضعون الألفاظ ويتفقون على دلالتها .

فالقرآن لا يمكن إذن إلا أن يكون حادثا (56) .

---

(54) Greek elements P.154 — 156

(55) المغني ج 7 ص 164 ـ 165

(56) المغني ج 7 ص 92

والخلاصة أن الله متكلم وهو متكلم لأنه فعل الكلام لا لأنه متكلم لنفسه فقد أحدث الكلام عندما أراد أن يخاطب العباد بعد أن خلقهم . فالقرآن الذي هو كلامه حادث وهو حكاية لكلام الله والحكاية ليست المحكي .

الطاهر المظفّر

مـراجـع البحـث

1) القاضي أبو الحسن عبد الجبار (320 ـ 415 هـ) : المغني في أبواب التوحيد
ج 6 ـ أ ـ الإرادة . تحقيق الأب ج . ش قنواتي ـ القاهرة ـ د . ت .
6 ـ ب ـ التعديل والتجوير ، تح . أحمد فؤاد الأهواني ، 1962 .
ج 7 خلق القرآن قوم نصه ابراهيم الأبياري ، القاهرة 1961 .
ج 8 ـ المخلوق تج ـ توفيق الطويل ـ سعيد زائد القاهرة 1963 .
ج 9 ـ التوليد تج ـ توفيق الطويل ـ سعيد زائد القاهرة 1964 .

2) الشهرستاني (479 ـ 548)
الملل والنحل : تحقيق محمد سيد الكيلاني ، القاهرة 1381 هـ ـ 1961 م .

العنصر العربي في لغة قبائل اليوربا

دراسة لغوية

بقلم : أحمد طلعت سليمان

تقـديـم :

يهدف هذا البحث إلى دراسة العنصر العربي في لغة قبيلة اليوربا من ناحية الأصوات والصرف والدلالة .

وقد اعتمدنا فيه على مجموعة من الألفاظ العربية التي يستخدمها المنتمون الى تلك القبيلة . هذه المجموعة من الالفاظ قمنا بجمعها خلال فترة عملنا في جامعة إلورن بنيجيريا (1981 ـ 1985) . ولا يمكن القول بحال إنها تمثل كل الألفاظ العربية الموجودة في هذه اللغة ، لكنها تمثل نسبة عالية من الألفاظ العربية المتداولة في اللغة المشتركة بين مختلف تجمعات القبيلة .

وقد اعتمدنا على سبعة من الرواة النيجيريين من مواطني اليوربا وممن يتحدثونها باعتبارها اللغة الأم ، وهم :

1 ـ أبو بكر علي . ولاية كوارا

2 ـ بنيامين أفولابي بدماص ولاية أويو
3 ـ شعيب السيوطي ولاية كوارا
4 ـ ميكائيل عبد العزيز لزيزي ولاية أويو
5 ـ عبد الغني جمعة أريبي ولاية كوارا
6 ـ فازازي عبد الكريم ولاية لاجوس
7 ـ أحمد التهامي ولاية أويو

وينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة .

ففي المقدمة نعرض بإيجاز لتاريخ اتّصال قبائل اليوربا بالإسلام ، كما نعرض لمختلف التغييرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة في لغة اليوربا ، ونقدم الرموز الصوتية المستعملة .

ويختص المبحث الأول بعرض السمات الشكلية للعينة ، وفيه نتعرض لتوزيع مفردات المادة على أقسام الكلمة وعلى تقسيماتها الفرعية . كما نتعرض بإيجاز لما يتعلق بصرف المفردات موضوع البحث . وأخيرا نناقش علاقة مفردات المادّة بالمجتمع ومستوى استعمال المفردات فيه .

ويختص المبحث الثاني بدراسة الأصوات حيث نعرض في جزئه الأول للصوامت التي حذفت من النطق وتلك التي تحولت قيمتها الفونيمية إلى صوامت أخرى .

وفي الجزء الثاني من المبحث نناقش الصوائت القصيرة والطويلة من خلال أربعة موضوعات هي : كسر تجمعات الصوامت Consonant Cluster Breaking ، اثر سقوط الصوامت على توالي الصوائت ، وإلحاق صوائت بآخر الكلمة ، والصوائت المركبة .

أما المبحث الثالث فيناقش أنماط التطور الدلالي للمفردات العربية في لغة قبائل اليوربا .

وفي الخاتمة نعرض النتائج التي توصل إليها البحث .

مقـدمـة

أ - قبائل اليوربا والاسلام :

تقع ارض اليوربا Yorba في جنوب غرب نيجيريا المعاصرة ، ويحدها في الشمال والشرق نهر النيجر وفي الجنوب خليج بنين ، وفي الغرب جمهورية بنين الشعبية التي كانت تعرف باسم داهومي (1) . وتتوزع قبائل اليوربا على خمس ولايات هي : لاجوس Lagos ، أوجن Ogun ، أوندو Ondo ، أويو Oyo ، كوارا Kwara(2) .

ويتكون شعب اليوربا من مجموعة متجانسة من القبائل تعتقد بوجود أب تاريخي واحد لها ، وهذه القبائل هي إبادن Ibadan ، إجبا Egba ، إجيبو Ijebu ، إكيتي Ekiti ، أوندو Ondo ، إجيسا Ijesa ، إيفا Ife ، كيتو Ketu ، بني Bini ، جكرى Jekri ، إجارا Igara .

وقبائل اليوربا التي تفترض لنفسها أصلا واحدا تأخر اتصالها بالإسلام عن غيرها من شعوب المنطقة . فالمعروف ان اتصال افريقيا بالإسلام تم في

---

(1) J. Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, C.M.S. Book shops, Lagos, 1948, p. 7.

(2) I. Ogunbiyi Phonological Problems faced by the Yoruba speaking learners of the Arabic language, *NATAIS*, Vol. N° 1, 1980, p. 109.

وقت مبكر جدا عند فتح مصر . والمعروف أيضا ان اتصال نيجيريا بالاسلام تم في وقت ما قبل القرن الحادي عشر الميلادي (3) . وهناك من يعتقد أن اتصال غرب افريقيا بالاسلام تم في القرن الثامن الميلادي (4) .

أما نيجيريا ، فان الاسلام دخلها ـ على أرجح الاقوال ـ في القرون الوسطى عندما استقر بعض التجار في مدنها الشمالية ، وكان معهم معلمون ورجال دين متخصصون ، يقومون بالإمامة والتعليم . وبجانب قصور الحكام التي دخلها الاسلام مبكرا ، وجد المسلمون موطىء قدم لهم بين سكان المدن على طول طريق التجارة الممتد عبر الصحراء . واعتبارا من القرن السادس عشر وجدت مواقع إسلامية عبر طرق التجارة في أرض اليوربا حتى الساحل (6) . ويلاحظ بعض المؤلفين أن الإسلام انتشر بشكل طبيعي وبهدوء في مناطق السافات جنوب الصحراء ، وامتد نفوذه بواسطة التجار ثم العلماء الذين كان لهم نفوذ على الطبقات الحاكمة (7) .

وعلى اية حال ، فانه ليس هناك اتفاق على تاريخ دخول الإسلام الى ارض اليوربا ، فبينما يرى بعض المؤرخين أن القرن الرابع عشر شهد بداية اتصال اليوربا بالاسلام ، يرى آخرون أن ذلك تم في القرن الخامس عشر على أيدي التجار المسلمين من مالي وانجراو ، على حين يمثل القرن السادس عشر بداية هذا الاتصال عند آخرين (8) .

(3) Ade Agbetola, A recipe for the solution of the problems conforonting Muslim minorities in Nigeria, NATAIS, Vol. N° 1, 1980, p. 11.

(4) P.B. Clarke, *West Africa and Islam*, Thomson Litho Ltd., Scotland, 1982, p. 8.

(6) J. Kenney, *Christians and Muslims in Nigeria*, Nigerian dialogue, University of Nigeria, Nsuka, Nigeria, Vol. 4, 1980, p. 5.

(7) J. Kenney, *Islam in Christian history*, Nigerian dialogue, Vol. N° 1, 1974, p4.

(8) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 106.

ومهما يكن من أمر ، فانه حتى القرن الثامن عشر كان المسلمون في أرض اليوربا لا يزالون قلة ، وكان معظمهم من الأجانب لكن يبدو أنه كان لهم بعض النفوذ ، ويتضح ذلك من اعتماد بعض القوى السياسية المتصارعة في مملكة أويو على المسلمين لترجيح كفتهم ضد عدوهم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

ومع بدايات القرن التاسع عشر ، كانت هناك تجمعات إسلامية صغيرة أو أويو القديمة وإلورن وبادجرى ولاجوس ، وكانت في مجملها تتكون من العبيد الهوسا ورجال الدين والتجار . وبرغم أن الإسلام في ذلك الوقت كان يمثل دين الاقلية ، إلا أنه كان يمثل تهديدا للانظمة القائمة آنذاك (9) .

وكان الاسلام يحرز التقدم تلو الآخر في أجزاء متفرقة من أرض اليوربا ففي الأرض التي تسكنها قبيلة أجيبو كان المسؤولون يقاومون الاسلام والمسيحية معا ، وبرغم ذلك فانه في سنة 1890 كان هناك مجتمع إسلامي قوي ، لكن المسلمين كانوا يقيمون شعائرهم سرا . وكان لاعتناق أحد زعماء القبيلة للاسلام سنة 1902 م أثر كبير إذ تبعه كثير من مرؤوسيه وتبعهم كثير من أفراد القبيلة حتى أن عدد المسلمين بلغ 50،000 في الربع الأول من القرن العشرين (10) .

ويمكن القول إنه مما سهل انتشار الإسلام بين قبائل اليوربا أنه كان يبقى على الصالح من عاداتهم وممارستهم (11) ، ولم يكن يرفض إلا ما يتعارض مع مبادىء الدين الجديد . لكن بعض المسلمين كان يرى أنه لا ينبغي أن يقبل

---

(9) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 166.

(10) P. Amaurey Talbot, *The peoples of Southern Nigeria*, London, 1926, Vol. N° 4, p. 104.

(11) G.O. Gbadomosi, *The Imamate Question Among The Yoruba Muslims*.

المسلمون أيا من تقاليد اليوريا القديمة لدرجة أنهم اقترحوا مخالفتهم في طريقة بناء المقابر (12) .

ومهما يكن من أمر ، فإنه يبدو أن الاسلام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان قد مهد طريقه إلى قلوب شعب اليوربا عن طريق مبادئه وتعاليمه الذاتيّة (13) وبواسطة ما يقدمه من حلول منطقية مقبولة لمشكلات الإنسان مع نفسه ومع الناس .

أما في لاجوس ، وفي أواخر القرن التاسع عشر فقد كان للعبيد المحررين الذين عادوا من الأسر فضل كبير في نشر الاسلام بين سكانها (14) . وقد أدى انتشار الإسلام في لاجوس إلى أن أصبح بعض المسلمين فيها يشغل مناصب سياسية رفيعة (14) .

خلاصة القول . إن الاسلام انتشر بين شعوب قبائل اليوربا بوسائل هادئة متحضرة عندما أحس هؤلاء بما في تعاليمه من سماحة وما في مبادئه من اتفاق وتواؤم مع فطرة الانسان . وقد انتشرت تبعا لذلك المدارس العربية وكتاتيب تحفيظ القرآن ودخلت ألفاظ عربية كثيرة إلى لغتهم واستقرت فيها حتى أصبحت جزءا منها . وحتى أصبحت هذه الالفاظ تدور على ألسنة المسلمين والمسحيين منهم على السواء ، لكن لأنها لا تتصرف فان موقفها الآن يماثل موقف الدخيل من الالفاظ عندنا ، لا المعرب .

---

(12) H.A.K. Bidmus *A Literary Appraisal of the Arabic Writing of the Yoruba Olama*, M.A. Thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972, p. 71.

(13) Anna Hinderer, *Seventeen years in the* Yoruba Country, London, 1972, p. 167.

(14) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 169.

(15) R.F. Burton, *Wonderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po.*, London, 1863, Vol. n° 2, p. 225.

ب - التغييرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة :

وتطبيقا لقوانين الصراع اللغوي ، فقد خضعت هذه الالفاظ للقواعد الصوتية في لغة اليوربا ، وجرت عليها تعديلات لتلائم البيئة الجديدة ، فاذا أخذنا في الاعتبار أن لغة اليوربا تنغيمية في الأساس (16) ، وأنها تفضل المقاطع المفتوحة ، وأن صوائتها المتطرفة تكون عادة أنفية ، كان لنا أن نتوقع نوع التغييرات في الأصوات العربية .

ويلخص J. Olimide Lucas (17) في كتابه أهم التعديلات التي ينبغي أن تطرأ على الكلمات الدخيلة فيما يلي :

1 - لان اليوربا لغة تنغيمية ، فان كل صامت فيها يتبعه صائت ، ولذلك فانه اذا توالى صامتان في كلمة أجنبية ، فان صائتا يقحم بينهما (18) .

---

(16) E. Gregersen, *Language in Africa*, p. 35.

(The Religion of the Youruba, p. 12 في كتابه

(17) J. Olumide Lucas, The Religion of the Yoruba, p. 12.

- Anna Hinderer, *Seventeen years in the Yoruba Country*, London, 1872.

- H.A.K. Bidmus, *A Literary Appraisal of the Arabic Writing of the Yoruba Olama*, M.A. thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972.

- Gregersen, E.A., *Language in Africa*, Gordon and Breach, 1977.

- J. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948.

- P. Amaurey Talbot, *The Peoples of Southers Nigeria*, London, 1926.

- P.B. Clarke, *West Africa and Islam*, Edward Arnold Publishers Ltd., England, 1982.

- R.F. Burton, *Wonderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po.*, London, 1863.

- N.A.T.A.I.S. Journal of the Association of the teachers of Arabic and Islamic studies, Nigeria, Vol. n° 1, 1980.

- Nigerian Dialogue, Journal of the Inter-faith Studies, University of Nigeria, Nsuka, Vol. N° 1 et Vol. N° 2 et Vol. N° 4.

(18) أنظر عرضنا لكسر تجمعات الصوامت فيما يلي .

2 ـ كل المقاطع في اليوربا مفتوحة ، لذلك يضاف صائت في أواخر الكلمات المنتهية بالصوامت أو يسقط صامتها الاخير(19) .

3 ـ الصوت / th / والذي ينطق في الانجليزية قريبا من « ذ » في نحو « that » يتحول إما إلى « ت » أو إلى « د » .

4 ـ لا يوجد في اليوربا صوت الـ ḥ ← ح ، لذلك يتحول في الكلمات الدخيلة الى / g / (الجيم كما تنطق في القاهرة) أو الى / d / . وسوف نلاحظ عند مناقشتنا لصوت الحاء أن الكلمات العربية قد قاومت هذه القاعدة وأسقطت صوت الحاء تماما إلا عندما يكون ابتدائيا فانه يتحول الى هاء .

5 ـ لا يوجد في اليوربا صوت Kh ← خ ، لذلك فان لتكوين مقطع جديد إعمالا للقاعدة رقم 1 .

ب ـ إذا كان متبوعا بصائت ولم تكن الكلمة أحادية المقطع سقط صوت الخاء .

وسوف نلاحظ عند مناقشتنا للخاء أن الكلمات العربية المتضمنة له عوملت حسب القاعدة ب في 5 .

---

(19) أنظر عرضنا لما أسميناه : إلحاق صوائت بأواخر الكلمات في المبحث الثاني .

ج - الأبجدية المستخدمة :

سوف نستخدم في هذا البحث الأبجدية الانجليزية المعروفة لان سقوط أصوات الحلق والتفخيم وما بين الأسنان يجعلنا في غير حاجة الى أبجدية خاصة ، وفيما يلي ما ينبغي اعتباره من الرموز والقيم الصوتية المسندة إليها :

a فتحة قصيرة
e فتحة قصيرة ممالة
i كسرة قصيرة
u ضمة قصيرة
o ضمة قصيرة ممالة
š شين
g الجيم كما تنطق في القاهرة
ḥ ح
ā فتحة طويلة (ألف)
ē فتحة طويلة ممالة
ī كسرة طويلة (ياء)
ū ضمة طويلة (واو)
ō ضمة طويلة ممالة
j جيم فصيحة
y ي
k خ

المبحث الأول

السمات الشكلية للمادة

نناقش في هذا المبحث توزيع مفردات المادة على أقسام الكلمة وفي فصائلها الفرعية . كما نعرض بايجاز لما يتعلق بالصرف بالنسبة لمادة البحث .

وأخيرا نناقش علاقة مفردات المادة بالمجتمع اللغوي وبالفئات التي تستعملها .

يقوم البحث على دراسة مائتين وتسع وأربعين كلمة من الكلمات التي دخلت إلى لغة اليوربا . ولسنا نزعم أن هذه الكلمات تمثل كل ما دخل إلى تلك اللغة من عنصر عربي ، لكننا نقرر أن هذا العدد هو كل ما أمكن جمعه عن طريق المخبرين اللغويين الذين استعنًا بهم وعن طريق الرجوع إلى بعض الكتب التي أوردت قوائم بالكلمات العربية في لغة اليوربا . وأهم هذه الكتب على الاطلاق : آدم عبد الله الالوري ـ موجز تاريخ نيجيريا ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ط 1 ـ 1962 .

إننا لم نحاول القيام بحصر دقيق لكل مفردات العنصر العربي في لغة اليوربا لأن الحصر ـ في حد ذاته ـ لم يك هدفا من أهداف البحث ، ولأنه من ناحية أخرى صعب التحقيق في غياب المصادر والمراجع الخاصة بالموضوع .

لكل ذلك فقد اكتفينا بما لدينا من مادة لغوية خاصّةً وقد وجدناها ـ بعد المقارنة ـ تفوق القائمة التي أوردها آدم عبد الله الالوري في كتابه الذي أشرنا إليه سابقا .

ولأننا لا نستطيع أن نقطع بمدى حجم المادة التي قد نكون نحيناها من بحثنا بسبب عدم معرفتنا بها ، فاننا سوف نعتبر ما لدينا عينة عشوائية ، وسوف نتعامل معها على هذا الاساس . ويبرر هذا الاتجاه أننا لم نقصد إلى جمع كلمات بعينها .

توزيع مفردات المادة :

تتوزع كلمات العينة على فصائل الأسماء والافعال والحروف ، لكنها لا تتوزع بنسب متساوية ، بل إن الأسماء استأثرت بأكبر عدد منها .

ومما ينبغي أن نلفت إليه أننا اعتبرنا هنا تقسيم الكلمة كما حدده اللغويون والنحاة العرب :

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم .

ومن هذا المنطلق اعتبرنا المصادر والصفات من بين الأسماء ، على اعتبار أنها تدل على معان بنفسها غير مرتبطة بواحد من الأزمنة الثلاثة .

على أية حال فان الأسماء تبقى مستأثرة بأكبر عدد من مفردات العينة حتى عندما تفصل المصادر والصفات عنها .

والجدول الآتي يبين توزيع مفردات العينة على الفصائل الرئيسية للكلمة .

أسماء ومصادر	أفعال	حروف وأدوات وظروف	المجموع
227	15	7	249

من الجدول رقم (1) يتبين أن نسبة الأسماء والمصادر الى العينة كلها هي 16، 91٪ . وتعكس هذه النسبة العالية حقيقة أن لغة اليوربا لم تقترض من العربية مادة لغوية لتقوية متنها أو لإثراء مفرداتها ، بل إنها أخذت من المفردات ما يعين الناطقين بها على ممارسة شعائر الاسلام الذي دخل أرضهم مصحوبا بتلك المفردات . وقد يعين على تصوّر ذلك حقيقة أخرى هي أن ألفاظ الحياة الدينية والمتصلة بالدين وعلومه بلغت 152 كلمة أي بنسبة 61 ٪ بينما بلغت مفردات الحياة الاجتماعية غير المتصلة بالدين اتصالا مباشرا 97 أي بنسبة 39٪ .

من ناحية أخرى ، تميزت العينة بغلبة الأسماء المذكرة على الأسماء المؤنثة بفارق كبير ، على حين كان التأنيث لفظيا ومجازيا في كل الأسماء التي جاءت على صورة المؤنث .

ومن ناحية العدد ، فإنه بعد إخراج المصادر التي بلغت 54 مصدرا ، نلاحظ غلبة الأسماء المفردة حيث بلغت 120 .

أما الافعال ، فقد كانت خمسة عشر فعلا ، جاء منها ثلاثة عشر فعلا على صورة الماضي وفعلان على صورة المضارع .

يبقى بعد ذلك أن في العينة اسم فعل بمعنى « أَقْبِلْ » > هيا ← Oya وحرف جواب " نعم ← Namu " وحرف تفصيل " أمّا ← Ama " وقد حذفت إحدى الميمين تخلصا من المقطع المغلق كما سيأتي بيانه في مبحث الصوت .

وفي العينة بعد ذلك اسم منحوت من " أي + شيء← Ese" وينطق بالشين أو بالسين وهو يعادل في معناه الإسم المنحوت في الفلسطينية " إشي " . وفيها أيضا اسم إشارة مسبوق بالكاف " كذلك ← Kasalika " . وفيها أخيرا ثلاثة ظروف ، منها إثنان للمكان والزمان " قبل ← Kabuli" ، " بعد ← Badi » وظرف واحد للمكان " لدى ← Lodo " .

الصـــــرف :

تلزم الكلمات العربية في لغة اليوربا حالة واحدة هي الحالة التي دخلت بها إلى تلك اللغة ، فالأسماء المفردة لا تثنى ولا تجمع حسب قواعد الصرف العربي . والأسماء التي دخلت اللغة بصيغة الجمع لا تأتي مفردة ولا تثنى حسب تلك القواعد . كما أن الأسماء المذكرة لا يدخلها التأنيث بالطريقة العربية .

كذلك لا تتغير صورة المصادر على الإطلاق ولا تشتق منها المشتقات بالأسلوب المتبع في اللغة العربية .

خلاصة القول ، إن الكلمات العربية في لغة اليوربا كلمات غير متصرفة ، لان تصرفها يقتضي استعمال السوابق واللواحق والمقحمات العربية ، كما يقتضي تعديلا في نظام توالي الصوائت (Vowel Sequence) حتى ينتج عنها في النهاية كلمات على أوزان عربية ، هذا الأمر تجنبته لغة اليوربا بأن أخضعت الكلمات العربية لنظامها .

فعند تثنية الكلمات العربية ، تستخدم الكلمة الدالة على " اثنين ← Meji تالية للكلمة المفردة :

	إبرة	←	Aber إبرتان	←	Meji	Abere(إبرة + إثنان)
1	كافر	← Kefere	كافران	←	Meji	Kefere(كافر + إثنان)
	الخبر	←	Labare الخبران	←	Meji	Labare(خبر + إثنان)

وعند جمع نفس الكلمات تستخدم الكلمة التي معناها "كثير ← Awon" قبل المفرد وهذا هو أسلوب اليوربا في الدلالة على الجمع ، كما أنه أسلوب كثير من لغات افريقيا

إبر ← Awon Abere (إبرة + كثير)

2 كفار ← Awon Keferi(كافر + كثير)

أخبار ← Awon Labare(خبر + كثير)

أما الكلمات التي دخلت في صورة الجمع ، فانها تعامل معاملة المفرد وعلى ذلك فانها تثنى وتجمع بصرف النظر عن صورتها الأصلية .

	ملكان	←	Malaika Meji	علـى حـين	ملائكة	← Awon Malaika
3	فرعان	←	Furua Meji	علـى حـين	فروع	← Awon Furua
	صحابيان	←	Sabe Meji	علـى حـين	صحابة	← Awon Sabe

(20) Gregersen E. ، المرجع نفسه ، ص 60 .

ومن سمات لغة اليوربا أنها لا تفرق بين المذكر والمؤنث بلاحقة خاصة كما في العربية ، لكنها تتوصل الى التأنيث بواسطة الكلمة التي معناها « أنثى Obinrin » تالية للاسم أو الصفة . وهذا هو نفس الأسلوب الذي يتبع مع الكلمات العربية .

«منافق ← Munafiki» على حين «منافقة ← Munafiki Obinrin»
4 «معلم ← Malimu» على حين «معلمة ← Malimu Obinrin»
« مؤمن ← Mumini» على حين مؤمنة ← Mumini Obinrin»

ويلاحظ أن هذا الأسلوب يستلزم أن يبقى الاسم المذكر على صورته دون أن يفقد شيئا من أصواته أو مقاطعه .

أما التوصل الى معاني الافعال المختلفة من المصادر العربية فانه يتم بواسطة توظيف سوابق او لواحق او كلمات مناسبة للمعنى ، دون ان يسمح للكلمة العربية بالتصرف ، ذلك أن الكلمات العربية تعامل معاملة الاسماء الجامدة في لغتهم ، وهي الأسماء التي يتوصل الى معاني الافعال منها بتوظيف السوابق واللواحق ، أو بتوظيف كلمات مستقلة تتناسب مع معاني الأسماء وتسبقها .

فعندهم كلمة « خطأ ← Asise » وللدلالة على معنى « أخطأ » يستخدمون فعلا آخر معناه « فعل ← Ose » فيقولون « أخطأ ← Oseasise » وترجمتها الحرفية « فعل الخطأ » . وعندهم كلمة « ربح ← Ere فاذا أرادوا معنى الفعل الماضي « ربح » قالوا « Ojere » أي « أكل الربح » والمقصود حصل على ربح .

بهذه الطريقة تعامل الكلمات العربية عند إرادة التوصل الى الافعال منها .

فكلمة « خسارة ← Asara » دخلت الى لغتهم بصورتها هذه وعندما يريدون معنى « خَسِر » يقولون « Asara ba » أي « أصابته خسارة » وفي معنى المضارع الممتد الى المستقبل يغيرون في صورة الكلمة « Ba » للدلالة على الزمن المقصود فيقولون « Asara Yoba » بمعنى « يخسر / سيخسر » فاذا أرادوا أن يتمحض الفعل للحال قالوا « Asaraonba » .

وللتوصل الى معنى « اعتكف » من المصدر « اعتكاف » يوظفون فعلا من لغتهم بمعنى فَعَلَ ، وفي هذه الحالة يأتي هذا الفعل قبل المصدر العربي فيقولون « Ose Itikafu » أي « فعل الاعتكاف أو قام بفعل الاعتكاف » وللدلالة على الحال الممتد الى المستقبل يقولون « Yose Itikafu » فاذا أرادوا أن يتمحض الفعل للحال قالوا « Onse Itikafu » .

وجدير بالذكر أن دلالة الكلمة في العربية ليست هي التي تحدد نوع الفعل المساعد الذي يتوصل بواسطته الى معاني الافعال ، بل إن دلالة الكلمة العربية عندهم هي التي تحدد ذلك .

فقد دخلت الى لغتهم الكلمة العربية « عِلْم ← Ilimi » لكن دلالتها تحددت بالعلم الديني فقط ، لذلك فان التوصل الى معنى الفعل الماضي منها يتم باستخدام كلمة « Oke » ومعناها « قرأ » فيقولون « Oke Ilimi » أي « قرأ العلم » والمقصود « قرأ العلوم الدينية » في مصادرها وكتبها . ولإرادة معنى الحال والمستقبل تتغير صورة الفعل المساعد بإضافة السابقة « Yo » إليه وتطبق قواعد الفونولوجي الخاصة بهم عندئذ فيحذف الصوت الأول من الفعل المساعد حتى يمكن أن تتكون منه ومن السابقة كلمة واحدة ، فيقولون « Yoke Ilimi » .

وكلمة « إقامة ← Ikama » دخلت الى لغتهم في صورة المصدر وتحدد معناها بإقامة الصلاة فقط ، لذلك فإن الفعل المساعد الذي يتوصل به الى

معاني الافعال في هذه الحالة هو « Ogbe » ومعناه « رفع » فيقولون « Ogbe Ikama » بمعنى أقام الصلاة والمعنى الحرفي « رفع الإقامة » .

وتطبق نفس القواعد على الكلمات العربية التي دخلت الى لغتهم في صورة أفعال .

فكلمة « غفر ← Gafara دخلت في صورة الفعل الماضي لكنها تعامل على أساس أنها كلمة جامدة ، لذلك يتوسلون بفعل مساعد للتوصل الى معنى الفعل الماضي فيقولون « Ose Gafara » أي « فعل الغفران » ويقولون « Otoro Gafara » أي « طلب الغفران أو استغفر » .

وفي كل الحالات يكون الفعل المساعد ذا دلالة مناسبة لمعنى الفعل المراد التوصل إليه .

فكلمة « الخبر ← Labare » يقال فيها « Ose Labare » أي « قال الخبر بمعنى أخبر » .

بينما كلمة « فَهْم ← Famu » يستخدم معها فعل « Oni » ومعناه « ملك » فيقال « Oni Famu » أي « فهم » وترجمتها الحرفية « ملك الفهم » أو « أصبح ذا فهم » .

ولان كلمة « تسبيح ← Tasibiyu » قد تغيرت دلالتها من المصدر الى اسم الآلة ، فأصبحت تعني « مسبحة » ، فانهم يتوصلون الى معنى فعل « سبّح » مضعف الوسط بتوظيف الفعل المساعد « Ofa » ومعناه « عدّ » فيقولون « Ofa Tasibiyu » أي « سبّح » ومعناه الحرفي « عدّ (حبات) المسبحة » .

ولان الإيمان ليس من الأمور المادية ، فإن التوصّل إلى معنى الفعل منه يكون بواسطة الفعل المساعد « Oni » معناه « ملك » أو « أصبح ذا . . . »

فيقولون « Oni Imani » في الكلام المتصل حيث يسقطون أول الكلمة العربية لانتهاء الفعل المساعد بصائت . ومن هذا يتبين أن الأمور المعنوية يكون المساعد معها هو « Oni » بينما تتنوع الافعال المساعدة مع الأمور غير المعنوية بما يلائم دلالة كل منها .

وفي اشتقاق أسماء الفاعلين تسير اللغة على نفس الأسلوب من توظيف السوابق واللواحق والكلمات التي توصل الى معنى .

فاسم الفاعل من « خسارة » هو « خاسر Eni Ti Asaraba » ومعناه الحرفي « الذي أصابته الخسارة » واسم الفاعل من « إقامة » هو « مقيم ← Enitinse Ikama » ومعناه « الذي فعل الإقامة » واسم الفاعل من « الاعتكاف » هو « معتكف — Eni tonse itikafu والمعنى « الذي فعل الاعتكاف » .

أما التوصل الى أفعال الأمر ، فيكون عن طريق نفس التركيب الذي يستعمل للدلالة على الفعل الماضي ، بعد حذف السابقة الضميرية / O / .

فالأمر من « اعتكف ← Ose itikafu » هو « اعتكِفْ » Se itikafu .h.lv lk « œ Xrhl ← Ogbe ikama » هو « Gbe ikama » والأمر من « غفر ← Ose Gafara » هو « اغفر Se Gafara » .

والخلاصة ـ كما رأينا ـ أن الكلمات العربية التي دخلت الى لغة اليوربا ، أصبحت جامدة غير متصرفة في تلك اللغة وأصبحت تعامل معاملة الجوامد الأصلية في اليوربا ويقتضي ذلك أن يتوصل الى المشتقات منها عن طريق السوابق واللواحق . فاذا أريد اشتقاق الافعال فلا بد من توظيف فعل مناسب من أفعال اليوربا يسبق الكلمة العربية . هذه القاعدة تطبق على الكلمات العربية حتى إذا كانت قد دخلت اليوربا في صورة أفعال .

مستوى الاستعمال :

ويلاحظ أن الالفاظ موضوع البحث ـ برغم قلتها النسبية ـ لا تجرى كلها على ألسنة الناطقين باليوربا جميعا ، بل إنها من هذه الزاوية تتوزع على مجموعتين :

أ ـ مجموعة الالفاظ التي يشترك كل الناطقين باليوربا فيها وتضم هذه المجموعة كل ألفاظ الحياة الاجتماعية بالإضافة إلى بعض ألفاظ الحقل الديني التي أصبحت من مفردات الحديث بالنسبة إلى الجميع لانها لا تتعلق بالشعائر ولا بالعلوم الدينية بقدر ما تتعلق بأمور تعتبر في دائرة اهتمام المسلمين أو تتعلق بسمات أو بألقاب خاصة بهم ، لكن تقتضي ظروف الاحتكاك بين الافراد أن يستخدمها غير المسلمين أيضا ، ومن هذا القبيل كلمة « حاج ← Alaji » وكلمة « ألفة (الفقيه ؟) ← Alufa1ء4 » بمعنى عالم أو معلم ديني وكلمة « بدعة ← Bidia » ، « مشاورة ← Soara » . . . الخ .

ب ـ مجموعة الالفاظ التي لا يستعملها إلا المسلمون ، وتضم هذه المجموعة الالفاظ الخاصة بالشعائر والعلوم الدينية وما يتصل بها .

المبحث الثاني

أ ـ الصوامت

الهمزة :

سقطت الهمزة المتطرفة وكذلك الهمزة المتوسطة من النطق تماما . أما الهمزة الابتدائية فانها تنطق الا اذا دخلت أداة التعريف على الكلمة فعندها تعد الهمزة متوسطة فتسقط وتنطق أداة التعريف بهمز واضح .

فقد سقطت الهمزة المتطرفة من الكلمات :

5
الدعاء < Adua سماء < Sanma .
السوء (الشيطان) < Esu الوضوء < Aluwala

كما سقطت الهمزة المتوسطة أو سهلت :

القرآن < Alukurani عزرائيل < Asarailu (تظهر همزة ضعيفة في نطق ملائكة < Malăka (تظهر همزة ضعيفة في نطق ولاية كوارا) .

أما الهمزة الابتدائية فانها تنطق إن بقيت ابتدائية كما في :

7
إيمان < Imani ألفة (عالم) < Alufa .
إبرة < Abere أصيل (بعد المغرب) < Asale .

فاذا دخلت على الكلمة أداة التعريف سقطت الهمزة كما في :

8
الأحد < Aladi الأمر < Alamari .
الاثنين < Atini الإمام < Lemamu
الآذان < Dadani

وفي مثال واحد فقط من العينة تحولت القيمة الفونيمية للهمزة الى الفاء :

أبدا Fabada (ولاية كوارا فقط) .

وليس لذلك تفسير واضح الا أن يكون التحريف غير مقصود أو أن تكون الكلمة من « فأبدا » .

ويلاحظ أن سلوك الهمزة المتطرفة هنا لا يخرجها عن مجمل سلوكها في اللهجات العربية المعاصرة .

ففي المصرية « سوّ ، دعا ، سما ، وضوّ » بدلا من « سوء ، دعاء ، سماء ، وضوء » .

وفي لهجة شمال المغرب تحذف الهمزة المتطرفة باطراد (20) فهي تحذف دائما في مثل « لبد ، بر ، توضي ، جا ، لهو » بمعنى « البدء ، برأ ، توضأ ، جاء ، الهواء » على الترتيب .

وفي اللهجة العراقية الجنوبية فان الهمزة في آخر الكلمة « تسهل الى حركة من جنس الحركة في الآخر » (21) . كذلك يحدث في لهجات شرقي الجزيرة العربية أن « تحذف الهمزة الاخيرة في العادة » (22) .

وفي اللهجة السورية اللبنانية تحذف الهمزة المتطرفة من النطق إما تماما إذا وقعت بعد ألف أو ياء وإما بالتحول الى الحرف الذي قبلها إذا وقعت بعد واو أو ياء مسبوقين بفتحة وإما بالتحول الى ياء ـ غالبا ـ اذا وقعت بعد كسرة (23) كذلك تحذف الهمزة مطلقا إن وقعت متطرفة في لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط .

أما الهمزة المتوسطة فقد سقطت تماما من النطق في الكلمات العربية عند قبائل اليوربا كما رأينا من الأمثلة ويلاحظ أن الصوت الساكن قبلها قد تحرك لسقوطها « Alkurani » وأن الياء ظهرت في النطق عند سقوط الهمزة المكسورة « Malayka » ، « Asaraylu » .

---

(20) عبد المنعم سيد عبد العال ـ لهجة شمال المغرب ـ تطوان وما حولها ص 72 .

(21) ابراهيم السامرائي ـ التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق ص 237 .

(22) ت . م . جونستون ـ دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية ـ ترجمة أحمد الضبيب ص 85

(23) رفائيل نحلة اليسوعي ـ غرائب اللهجة اللبنانية السورية ص 6 .

(24) د . عبد العزيز مطر ـ لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط ص 80 .

وباستقرائنا لبعض اللهجات العربية المعاصرة نلاحظ أن الهمزة تقلب ياء إن كانت محركة بالكسر بعد فتحة طويلة في لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط بمصر (25) . وفي اللهجة المصرية المعاصرة تتحول الهمزة المكسورة التالية للالف الى ياء « قايم ـ نايم ـ بايع ـ ملايكة » وفي اللهجة السورية اللبنانية فان الهمزة المكسورة بعد ألف تتحول غالبا الى ياء » مصايب (26) . وفي لهجات شرقي الجزيرة العربية ـ كما سجلها ت . م . جونستون لا تظهر الهمزة Glottal Stop في الوسط وعلى هذا تجرى الأمثلة « راس ـ بير » (27) . أما في اللهجة البغدادية الحديثة فقد سهلت الهمزة في حشو الكلمة الى مد بالفتح والضم والكسر (28) . وهذا هو حالها في اللهجة العراقية الجنوبية أيضا .

أما في لهجة شمال المغرب فلا يختلف سلوك الهمزة المتوسطة المكسورة التالية للالف عن سلوكها فيما عرضنا من لهجات فهي تبدل ياء في هذا الموضع « لقايد ـ لقايل » (29) .

ولا يختلف نطق قبائل اليوربا للهمزة الواقعة في أول الكلمة اختلافا كبيرا عن نطق تلك الكلمات في اللهجات العربية المعاصرة على خلاف في التفصيلات فالهمزة منطوقة عند الناطقين باليوربا طالما لم يسبقها صوت آخر كما ظهر من الأمثلة التي عرضناها بينما تحذفها لهجة شمال المغرب في لفظي « أخ ،

---

(25) د . عبد العزيز مطر ـ السابق ـ ص 81 .

(26) رفائيل نحلة ـ السابق ـ ص 6 .

(27) ت . م . جونستون ـ السابق ص 84 .

(28) ابراهيم السامرائي ـ السابق ـ ص 173 .

(29) عبد المنعم سيد عبد العال ـ السابق ص 72 .

أخت » اذا أضيفتا وتحذف أيضا في صيغة افتعل (30) . ويظهر الاتفاق بين النطقين عندما تكون الهمزة الابتدائية مسبوقة بأداة التعريف فهي تحذف فيهما جميعا ففي لهجة شمال المغرب « لواق ـ لدّام ـ لساس » بدلا من « الأواقي ـ الإدام ـ الأساس » وللهمزة الابتدائية في اللهجة العراقية الجنوبية صورتان فهي إما أن تتحول الى واو أو الى ياء في مثل « وين ، ياس » وأصلها « أين ـ آس » وإما أن تبقى في مثل « أكل ـ أمر » كما نلحظ نوعا من الاتفاق بين نطق الهمزة الابتدائية المسبوقة بأداة التعريف عند اليوربا وعند البدو في العراق فعندهم ـ بدو العراق ـ « البل ، النياب » يريدون « الإبل ، الانياب » (31) قال شاعرهم :

هليت واستريت بوصال محبوب بتنا نعل الشهد ما بين النياب

وتحذف الهمزة الابتدائية في اللهجة السورية اللبنانية من أمر الثلاثي ومن ماضي الافعال المزيدة بالهمزة « عان ، طاع ، فاق ، فاد » بدلا من « أعان ، أطاع ، أفاق ، أفاد » وتسقط أيضا إن لم تكن عليها النبرة (32) . كذلك لا تحذف الهمزة الابتدائية في لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط الا اذا كانت تكوّن هي وصوت اللين التابع لها مقطعا مستقلا وكان ما بعدها مقطعا متوسطا مفتوحا في مثل « أبو ، أخو ، أنا » التي ينطقونها « بو ، خو ، نا » أو أن تكون جزءا من مقطع مغلق وكان الصوت الساكن الواقع بعدها صوت حلق (33) في مثل « أعمى ، أحمر ، أهبل » التي ينطقونها « عمى ، عور ، هبل » . ويستخلص من ذلك أن الهمزة الابتدائية الواقعة جزءا من مقطع

(30) عبد المنعم سيد عبد العال ـ السابق ـ ص 71 .

(31) ابراهيم السامرائي ـ السابق ـ ص 101 .

(32) رفائيل نحلة ـ السابق ـ ص 5 .

(33) د . عبد العزيز مطر ـ السابق ـ ص 79 .

مغلق لا تحذف اذا لم يكن بعدها صوت حلق ، تماما مثل ما حدث على ألسنة الناطقين باليوربا في الكلمات « إبرة ـ ألفة ـ أصل » .

وفي إرثنا اللغوي كمّ هائل من المادة اللغوية المتعلقة بالهمزة تحقيقا وتسهيلا وتخفيفا وإبدالا وإسقاطا ، غير أن هذه الدراسة غير مهتمة بتفصيلات تلك المادة وغير معنية بالجدل والنقاش الدائر حولها ، ولا يعنيها الا ما قرره العلماء من أن تحقيق الهمزة كان منتشرا في البيئات البدوية ومن أن تسهيلها أو حذفها كان منتشرا في البيئات الحضرية . لذا اشتهرت قبائل وسط الجزيرة وشرقها بتحقيق الهمزة واشتهر معظم البيئة الحجازية بالتخلص منها (34) . وكانت تميم تنبر الهمزة أي « تحققها وتلتزم النطق بها يشاركها في ذلك أكثر البدو على حين يسهل الحجازيون الهمزة ولا ينبرونها » (35) . وبرغم ذلك فقد جاءت أمثلة مهموزة للحجازيين كما وردت أمثلة لإسقاط الهمزة في لسان تميم (36) .

وفيما عدا الهمزة حدثت تغييرات في بعض الأصوات الصامتة ، كما سقط بعض منها وبقيت أصوات أخرى على حالها . أما الأصوات التي تغيرت أو سقطت فانه يمكن النظر اليها من احدى زاويتين ، فهي إما أن تعتبر من ناحية مواضع نطقها وإما تعتبر من ناحية صفات نطقها . والجدول الآتي يبين العلاقة بين هاتين الزاويتين :

جدول توزيع الصوامت العربية التي تغيرت والتي سقطت .

∅ ترمز الى سقوط الصوت وما بين قوسين هو الصوت الجديد الذي استقر في الكلمة .

---

(34) ابراهيم انيس : في اللهجات العربية ص 76 .

(35) صبحي الصالح : دراسات ف فقه اللغة ص 77 .

(36) عبد الصبور شاهين : القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ص 33 .

صفة النطق / موضع النطق	بين الأسنان	حلقي	حلقي قصي	لثوي أسناني
انفجاري	–	–	ق ك	–
احتكاكي	ذ ث (د) (ت ، س)	ع - هـ - ح	خ - غ	ز س
احتكاكي مطبق	ظ (س)	–	–	ص (س)
انفجاري مطبق	–	–	–	ض - ط (ل) (ت)

يتبين من الجدول السابق أن الأصوات التي تغيرت في الكلمات العربية في لغة اليوربا ثلاثة عشر صوتا ، كما يتبين أن سمة الاحتكاكية تجمع بين عشرة من هذه الأصوات على حين أن الانفجارية تجمع بين ثلاثة فقط . أما من ناحية مواضع النطق فقد توزعت الأصوات على أربعة مواضع هي بين الأسنان والحلق والطبق واللثة . ويلاحظ من الجدول أن الأصوات المفخمة العربية قد تعرضت للتغير وليس للسقوط (37) .

---

(37) يضيف Ogunbiyi الى ما ذكرنا صوت الواو : مقاله المذكور ص 121 .

فاذا قسمنا الأصوات التي تغيرت والتي سقطت الى مجموعتين ، أمامية وخلفية ، واذا اعتبرنا الأصوات المفخمة من الأصوات الخلفية بسبب سمة التفخيم فان التوزيع سيكون على النحو التالي :

المنقطة	الأصوات
أمامية	ذ ث ز
خلفية	غ هـ ح خ ع ق ط ض ص ظ

جـــدول (3)

وبمقارنة الجدولين ، يتضح لنا أن سمتي الخلفية والاحتكاكية هما السمتان الغالبتان على تلك الأصوات ، وقد يسمح لنا هذا بأن نفترض أنهما السمتان المسؤولتان عما تعرضت له هذه الأصوات من تغير أو سقوط أي :

+ احتكاكي
+ خلفــي ——→ ـ احتكاكي
ـ خلفــي (ث ذ ص ض ط ظ غ ق ز)

أو

+ احتكاكي
+ خلفــي ——→ ∅ (ع ح خ هـ)

فقد تحول صوتان من الأصوات الاحتكاكية الأمامية الى قرينين غير احتكاكيين الا في مثال واحد لأسباب تتعلق بالدلالة .

فقد تحولت الثاء الى تاء ، وهذا مماثل لما حدث للثاء في اللهجة المصرية وفي السورية اللبنانية وفي لهجة شمال المغرب (38) .

9) الاثنين Atini الثلاثاء Atalata .

وفي كلمة واحدة تحولت الى سين أي أنها احتفظت بسمة الاحتكاكية دون موضع النطق وهي كلمة ثابر Saba وقد كان ذلك تجنبا للخلط الدلالي بينها وبين « تاب » التي توجد في اللغة في صورة فعل الأمر :

تب ← Tuba .

ويلاحظ أن الثاء تحولت في المالطية إما الى سين : ثلج ← Silg. أو الى تاء : ثوم ← Tewm .

وتحولت الذال الى دال ، والمعروف أن الذال تنطق دالا في اللهجة المصرية كما كانت تنطق دالا في لكنة العجم في أيام الجاحظ (39) . وتنطق دالا في لهجة شمال المغرب . وفي فقه اللغة للثعالبي نجد « جدّ وجذ » بابدال الدال ذالا .

الاذان Ladani

وتحول الزاي الى سين باطراد :

10 الرزق (المال الكثير) Asiki زكاة Saka

زنى Sina زمان Samani

(38) انظر لهجة شمال المغرب ص 69 ؛ غرائب اللهجة السورية اللبنانية ص 7 .

(39) الجاحظ : البيان والتبيين ج I ص 73 .

وفي مزهر السيوطي أمثلة لابدال الزاي والسين مثل مكان شأز وشأس أي غليظ أو نزغه ونسغه أي طعنه وقد تقلب الزاي سينا في لهجة شمال المغرب في مثل طرس أي دفعه والأصل طرزه ، وكان النبط يجعلون الزاي سينا (40) .

ويلاحظ على صوتي الثاء والذال وهما احتكاكيان أماميان أن الانفجارية حلت فيهما محل الاحتكاكية ، بينما فقدت الزاي الجهر واحتفظت بالاحتكاكية .

+ احتكاكي + أمامي	←	+ انفجاري + أمامي	،	+ احتكاكي + مجهور	←	+ احتكاكي – مجهور

ومما هو جدير بالذكر أن أصوات ما بين الأسنان غير موجودة أصلا في النظام الصوتي للغة اليوربا (راجع القاعدة 3 في التغيرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة فيما سبق) كذلك لا يوجد صوت الزاي . وقد كان هذا هو السبب في تحول هذه الأصوات الى أخرى قريبة منها في المخرج .

أما الحاء فقد سقطت من النطق بقطع النظر عن موضعها في الكلمة الا في كلمتين تحولت قيمتها الفونيمية فيهما الى الهاء وذلك على خلاف اللغة المالطية التي تحولت فيها الى صوت بين الحاء والهاء وعلى خلاف لكنة العامة أيام الجاحظ (41) . وقد كان السبب في سقوطها أنها ليست من بين الأصوات المعروفة في اللغة .

---

(40) الجاحظ : المصدر السابق ص 70 .

(41) أحمد طلعت : المالطية واصولها العربية ؛ البيان والتبيين I ص 73 .

11	الأحـد	Aladi	حقيقـة	Akika
	الحـاج	Alaji	فصاحـة	Fasa
	حصـان	Esin	مسبحـة	Tasibiyu

ويلاحظ على هذه الأمثلة أن صائت الحاء بقي على حاله بعد حذفها وأن الحاء عندما كانت متطرفة سقطت ومعها صائتها .

وتحولت الى اصوات الهاء في :

12)	حـرام	Haramu	وحل (تعب)	Wahala

وتحويل الحاء الى هاء كان من سنن العرب في كلامها « مدح ومده » .

كذلك سقطت الخاء من النطق باطراد وذلك على خلاف اللغة المالطية التي تحولت فيها الى الهاء (42) .

13	الخميس	Alamisi	الخبـر	Labare
			خليفـة	Alefa

وكان ذلك هو حال العين أيضا فقد سقطت من النطق باطراد وبقطع النظر عن موقعها في الكلمة وذلك خلافا لنطق العجم أيام الجاحظ الذين كانوا يقلبون العين همزة (43) .

	الأربعاء	Alaruba	عيـال	Iyale
14	جمعة (يوم)	Jima	العـادة	Alada

(42) د . أحمد طلعت ـ اللغة المالطية وأصولها العربية فصل القيمة الفونيمية للصوامت العربية ، انظر كذلك البيان والتبيين 1/73 في تحول الحاء الى هاء) .

(43) الجاحظ ـ السابق 1/70 ـ 71 .

دعـــاء	Adua	وعظ ـ نصيحة	Wasi

وقد لاحظت أن المخبرين الذين اعتمدت على نطوقهم كانوا يطيلون الصائت في موضع العين المحذوفة إذا لم يكن قبلها أو بعدها في الأصل العربي صائت طويل .

أما الهاء فقد سقطت من النطق عندما جاءت متوسطة في الكلمة وفي نهاية أحد المقاطع وثبتت عندما جاءت ابتدائية وفي أول المقطع .

15)	فهـــم	Famu	هــلـــك	Halaka

ويلاحظ أن الهاء في « فهم » تكون ساكنة كما تكون الصامت الاخير في المقطع المغلق ، وتطبيقا للقاعدة رقم 1 في التغييرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة كما عرضناها سابقا فانه كان لا بد من إقحام صائت بعد الهاء ليكسر التجمع الصوتي المكون منها ومن الميم ، لكن ذلك من شأنه أن يضيف مقطعا جديدا الى الكلمة ، وقد فضلت اللغة التخلص من الهاء تجنبا لاطالة الكلمة . أما هاء « هلك » فهي ابتدائية يتبعها صائت في الأصل العربي فهي اذا مؤهلة للتلاؤم مع النظام الفونولوجي للغة . ويستخلص من ذلك أنّ موقع الهاء من المقطع هو المسؤول عن إثباتها أو إسقاطها .

والأصوات الأربعة السابقة هي الأصوات التي تعرضت للسقوط في كثير من الحالات ، وللتحول في حالات قليلة . وتبقى بعد ذلك مجموعة الأصوات التي تحولت الى اصوات أخرى باطراد . وتضم هذه المجموعة اثنين من الأصوات الخلفية هما الغين والقاف وأربعة أصوات مفخمة هي الصاد والضاد والطاء والظاء . ويلاحظ أننا نتعامل معها على أنها أصوات خلفية لان سمة التفخيم تجعلها كذلك ولان فقد هذه السمة يمحضها للأمامية على الفور .

أما الغين فقد تحولت باطراد الى الجيم القاهرية :

16)	بلوغ (اسم وفعل)	Balaga	مغرب (وقت وصلاة)	Magaribi

وتحولت القاف باطراد الى كاف على خلاف اللهجة السورية اللبنانية التي تحولها الى همزة (قاف قاهرية) (44) وعلى خلاف لهجات شرقي الجزيرة التي تتحول فيها القاف الى صوت مزجي ج g عند مجاورة صوت لين أمامي (ت. م) (45) . بينما نلاحظ أن للقاف في لغة بدو العراق ثلاث صور ، فهي إما أن تبدل غينا كما يحدث في نطق كثير من السودانيين (شرغ ، غرد) بدلا من (شرق - قرد) أو تتحول الى جيم فصيحة أو جيم لاتينية أو قد تتحول الى كاف (46) . متفقة في ذلك مع نطق قبائل اليوربا . ويلاحظ أنها قد تنطق كافا في نطق لهجة شمال تطوان في المغرب (47) . وكذلك تنطق كافا في نطق الفلسطينيين في المدن (48) .

17	صداق	Sadaki	قلم	Kalamu
	عقد	Akadi	فرق	Firaku

أما الأصوات المفخمة فقد كان تحول اثنين منها هما الصاد والضاد شبيها بما حدث لهما في لهجات عربية كثيرة .

فقد تحولت الصاد الى سين محتفظة بموضع النطق والاحتكاكية ومتخلية عن الاطباق .

---

(44) رفائيل نخلة : المصدر السابق . ص 7 .

(45) جونستون : المصدر السابق ص 54 .

(46) ابراهيم السامرائي : المصدر السابق ص 104 .

(47) عبد المنعم سيد عال : المصدر السابق ص 82 .

(48) رمضان عبد التواب : بحوث ومقالات في اللغة ص 10 .

18	أصيـــل	Asale	العصـــر	Alasari
	الصـــوم	Asamu	مصيبـــة	Musiba
			الصبـــاح	Asuba

ونحن نرى أثرا من ذلك في بعض اللهجات العربية ، ففي لهجة شمال المغرب تحولت الصاد الى سين في بعض الكلمات كما تحولت السين الى صاد في بعض الكلمات في لهجة بدو العراق « صلخ ، صخا » بدلا من « سلخ ، سخا » (49) . وفي اللغة المالطية تحولت الصاد باطراد الى سين (50) ، وفي ارثنا اللغوي ما يفيد أن بعض العرب كانوا ينطقون سينا في موضع الصاد « سقر » بدلا من « صقر » .

وتحولت الطاء الى تاء وبذلك احتفظت بالانفجارية والموضع والهمس وتخلت عن التفخيم .

(19	طمع	Tanma	طـفـــل	Tunfulu

وفي المزهر للسيوطي أن الطاء والتاء قد تتبادلان موضعيهما من الكلمة (51) .

أما الضاد فقد تحولت في كل المواضع الى صوت اللام وقد كنا نتوقع أن تتحول الى الدال .

---

(49) ابرهيم السامرائي - السابق - ص 104 .
(50) أحمد طلعت - السابق - الفصل نفسه .
(51) السيوطي - المزهر - ج 1 ص 464 .

فضيلة (اسم شخص)	Falila	القاضـــي	Alikali
20 ضالـــون	Lalin	الوضـــوء	Aluwala
رمضـــان	Ramalan		

وقد يبدو أنه ما من تفسير يطمأن اليه يشرح لماذا تحولت الضاد الى اللام ، ذلك لان قلة عدد الكلمات المتضمنة للضاد في مادة البحث قد يقف حائلا بيننا وبين محاولة التفسير .

إلا أنه قد يكون فيما روته كتب اللغة عن الإبدال بين الضاد واللام ما يزيل الغموض قليلا عن هذه المسألة .

فسيبويه يرى أنه ليس شيء من موضع الضاد غيرها (ولولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا والظاء ذالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيء من موضعها غيرها) (52) . واللام عند سيبويه أقرب الحروف (الأصوات) الى الضاد ، فعند كلامه عن الحرفين اللذين خالطا طرف اللسان يقول (لان الضاد استطالت لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام) (53) . وهو يرى أنه يجوز إدغام اللام في الضاد والشين لاتصال المخارج بينها (وهي ـ أي اللام ـ مع الضاد والشين أضعف لان الضاد مخرجها من أول حافة اللسان والشين من وسطه ولكنه يجوز ادغام اللام فيهما لما ذكرت من اتصال مخرجهما) (54) .

ويبدو أن بعض العرب ـ على أيام سيبويه ـ كانوا ينطقون الضاد لاما اذا وليها صوت مطبق فكانوا يقولون « الطجع » بدلا من اضطجع (. . . ومثل

(52) سيبويه ـ الكتاب 436/4 .

(53) سيبويه ـ السابق 457/4 .

(54) سيبويه ـ السابق 458/4 .

ذلك قول بعض العرب الطجع في اضطجع ، أبدل اللام مكان الضاد كراهية التقاء المطبقين فأبدل مكانها أقرب الحروف لها في المخرج والانحراف) (55) .

ويرى صاحب الخصائص ان اللام في الطجع مبدلة عن الضاد وأن ذلك ليس بأصل (56) وتحول الضاد الى لام في هذا الموضع ليس ضروريا ولا هو بلازم وقد أكد ذلك (ابن جني) عندما قدم شرحا دقيقا لهذا التحول وللظروف التي أحاطت به واعتبره بقاء للحكم مع زوال علته (وهو - أي الطجع - افتعل من الضجعة وأصله فاضطجع فأبدلت التاء طاء لوقوع الضاد قبلها فصارت فاضطجع ثم أبدل الضاد لاما وكان سبيله اذ أزال جرس الضاد أن تصح التاء فيقال فالتجع كما يقال التجم والتجأ لكنه أقرت الطاء بحالتها إيذانا بأن هذا القلب الذي دخل الضاد الى اللام لم يكن عن استحكام ولا عن وجوب) (57) . ويبدو أن تبادل الموقع بين الضاد واللام كان معروفا عن بعض العرب ، فالسيوطي يقول في المزهر (وفي ديوان الأدب للفارابي : رجل جضد أي جلد يجعلون اللام ضادا مع الجيم اذا سكنت اللام (58) .

على أية حال فإن إبدال الضاد لاما إبدال شاذ وغير ضروري وهو قليل الشواهد أيضا فصاحب شرح شافية ابن الحاجب يرى أنه إبدال ردىء (واللام من النون والضاد في أصيلال قليل وفي الطجع ردىء (59) .

لـمَّا رَأَى أَنْ لا دَعَه ولا شَبَع مالَ الى أَرْطاةِ حقْف فالْطَجَع

---

(55) سيبويه - السابق 483/4 .

(56) ابن جني - الخصائص 63/1 .

(57) ابن جني - السابق 163/3 .

(58) السيوطي - السابق ص 473 .

(59) شرح شافية ابن الحاجب ج 3 ص 226 .

أما صاحب حاشية الصبان فهو يرى أنه ابدال شاذ (... وخرج بالشائع البدل الشاذ نحو إبدال اللام من نون أصيلان ومن ضاد اضطجع) (60) وهو ابدال غير ضروري عند صاحب شذا العرف (61) .

وبعد ، فهل يمكن أن نفترض هنا أن العرب الذين اتصلوا باليوربا كانوا من الذين يبدلون الضاد لاما ؟ وان هذا الإبدال كان قد استقر عندهم وبقي لعدم تطور العنصر العربي الذي دخل الى لغتهم ؟ .

كذلك كنا نتوقع أن تتحول الظاء الى زاي مفخمة قياسا على العاميات العربية ، لكنها تحولت الى سين ، وعلى أية حال فان كلمة واحدة فقط من بين الكلمات المتخذة مادة للبحث هي التي تضمنت الظاء مما لا يمكن من إبداء رأي يمكن الدفاع عنه . كما أننا نستطيع أن نقرر أن نطق الرواة الذين اعتمدت عليهم لهذه الكلمة كان فيه نوع من التفخيم في موضع نطق الظاء ، مما يجعل السين على ألسنتهم أقرب الى الصاد :

وعــظ Wasu

ب ـ الصــوائت :

سوف نناقش هنا اربعة موضوعات تتعلق بالصوائت هي تحريك الوسط الساكن او كسر تجمع الصوامت Cluster breaking وأثر سقوط الصوامت على توالي الصوائت Vowel sequence ، وإلحاق صوائت بآخر الكلمة Suffixation of vowels ، والصوائت المركبة Diphtongs .

---

(60) حاشية الصبان على شرح الاشموني ج 4 ص 280 .

(61) الحملاوي ـ شذا العرف في فن الصرف ص 136 .

كسر تجمعات الصوامت Consonant cluster breaking

من الظواهر المألوفة في بعض اللهجات العربية ميل هذه اللهجات الى تحريك الوسط الذي يكون ساكنا في الأصل الفصيح نلاحظ ذلك بشكل واضح في لهجات المنطقة الشرقية وفي اللهجة المالطية . ففي هذه اللهجات يتحرك الوسط في كلمات مثل بحر ، شعر ، رمل ، رجل ، شهر ، صفر . ولهذه الظاهرة قواعد تحكمها فهي مرتبطة بالعلاقة بين أصوات الحلق وبين الأصوات المائعة .

أما في لغة قبائل اليوربا ، فان التحريك لم يقتصر على الوسط الساكن ولم يقتصر على الكلمات الثلاثية التي يتوسطها صوت حلقي وتنتهي بصوت من الأصوات المائعة ، بل ان اللغة لا تسمح بأي تجمع صوتي مهما يكن مكانه من الكلمة ومهما تكن الأصوات المشتركة فيه ، لانها لغة تتميز بالمقاطع المفتوحة الا اذا كانت النون هي الصوت الاخير في المقطع وتفسير ذلك أنها لغة تنغيمية الى درجة أن الصوائت الاخيرة تكون جميعا أنفية .

لكل ذلك ، فان الكلمات الأجنبية تتعرض لبعض التغييرات قبل أن يسمح لها بأن تكون جزءا من الكم اللغوي الجاري على الالسنة . وأهم هذه التغييرات على الإطلاق إقحام صائت لكسر تجمعات الصوامت في الكلمات الأجنبية حتى يسهل ترديدها وحتى تبدو كأنها جزء من التراث اللغوي للجماعة . وقد تعرضت الكلمات العربية التي دخلت اللغة الى تطبيق هذه القاعدة .

فقد تحركت بعض الكلمات العربية بالكسر الذي حل فيها محل السكون لكسر تجمع صوتي Cluster من صامتين في وسط الكلمة ، ومن ذلك .

21	إبرة	Abere	فتنة	Fitina
	الاثنين	Atini	تسبيح	Tasibiyu

وتحركت كلمات أخرى بالفتح ، ومن ذلك :

22	الأمر	Alamari	مغرب	Magarubi
	عزرائيل	Asaraylu	وحل	Wahala
	العصر	Alasari	عقد	Akadi
			وقت ـ ساعة	Wakati

وتحركت مجموعة ثالثة من الكلمات بالضم ، ومن ذلك :

23	الأربعاء	Alaruba	طفل	Tunfulu
	ألفة	Alufa		

فاذا كان التجمع الصوتي ناتجا عن تضعيف صوت في الكلمة (الإدغام) فإن اللغة تفك هذا الإدغام للتخلص من أحد الصوتين :

24	السر	Asiri	الحق	Alaki
	كفارة	Kafara	معلم	Malimu
	أما	Ama	النية	Aniya
	الأمة	Aluma	صف	Safu

أثر سقوط الصوامت على توالي الصوائت :

ذكرنا عند كلامنا عن تحول الأصوات الصامتة أن بعضا منها قد تحول الى أصوات أخرى ، وأن البعض الآخر قد سقط تماما من النطق بينما سقط

البعض الثالث من النطق في مواضع خاصة . وقد كان لسقوط بعض الأصوات الصامتة من النطق أثر على نظام ترتيب الصوائت في الكلمة .

فسقوط العين والهاء الساكنتين المتوسطتين المسبوقتين بحركة قصيرة أدى الى إطالة هذه الحركة :

25	بـعــل	Baàle	وعـظ	Wasi
			فـهــم	Famu

وسقوط العين والحاء من أول الكلمة أدى الى أن يتحول الصائت القصير الذي كان تاليا لكل منهما الى همزة خفية متبوعة بنفس الصائت القصير دون تغيير في كم الصائت ولا في كيفه :

26	حقيقــة	Akìka	عـقــد	Akàdi
			عيــال .	Iyàle

أما في الكلمات التي جاءت معرفة بالالف واللام مما فاؤه عين أو حاء فان الصائت التالي للعين وللحاء في كل كلمة منها بقي على حاله كما وكيفا ، وأصبح هو حركة لام التعريف :

27	الـعـصـر	Alasari	العافيـة	Alàfia
	العادة وحيض المرأة	Alàda	الحــاج	Alàji

فاذا كانت العين متبوعة بصائت مركب (فتحة + ياء) فانه يتحول الى صائت أمامي طويل من جنس الياء :

العيب . Alebu

فاذا سقط الصوت من وسط الكلمة وكان مسبوقا أو متبوعا بصائت قصير فانه أي صائت يتحول الى طويل من نفس النوع :

(28 الأحد Alàdi سحـــر Sàri

أما الهمزة ، فإنها إن كانت مكسورة ومتوسطة سواء كانت كسرتها قصيرة أو طويلة فانه يحل محلها صائت مركب (فتحة + ياء) .

(29 مـلائكــة Malayka عزرائيـل Asaraylu

أما الهمزة المتطرفة ، فان سقوطها يؤدي الى تخفيض كم الصائت الذي كان قبلها دون أن يؤثر ذلك على نوعه :

(30 الدعـــاء Esu

السـوء Adua سمـــاء Sanma

إلحاق صوائت بآخر الكلمة :

سبق أن قررنا أن لغة اليوربا من اللغات التي تفضل المقاطع المفتوحة ، وتطبيقا لذلك فانها تنهي الكلمات فيها بصائت قصير أو طويل ، وتفعل ذلك أيضا مع الكلمات الأجنبية ومنها العربية ، الا أن دراسة الكلمات العربية في هذه اللغة توقفنا على ان الصائت الذي تنتهي به الكلمة ليس واحدا على الدوام ، مما قد يشير الى أن الظروف الصوتية المحيطة هي التي تحدد نوع الصائت الذي يلحق بآخر الكلمة . ومهما يكن من أمر فانه يمكن تقسيم الكلمات الى مجموعات ثلاث بحسب الصائت المتطرف .

المجموعة المنتهية بالضمة :

كلمات هذه المجموعة يغلب عليها الطابع الديني بمعنى أن معظمها من الالفاظ التي تتردد بكثرة في حقل الدين ، كما أن هذه المجموعة تتميز بأن الصامت الاخير في الأصل العربي باق كما هو .

31)	أيمــان	Imanu	الـصــــلاة	Asalatu
31	الـجــن	Alijannu	تراويح	Asamu
	حــــرام	Haramu	العيب	Alebu
			تسبيح	Tasibiyu

وهناك كلمتان في هذه المجموعة انتهت كل منهما بالضمة التي كانت في صورتها الطويلة هي صائت المقطع الاخير قبل حذف العين والهمزة على الترتيب :

32	ركـــوع	Ruku	الســـوء	Esu

الكلمات المنتهية بالفتحة :

تتميز كلمات هذه المجموعة بأن الفتحة - قصيرة أو طويلة - كانت هي الصائت السابق على الصوت الذي سقط من آخر الكلمة (الهمزة - تاء التأنيث - اللام - الحاء - العين) .

	الأربعاء	Alaruba	البركة	Alubarika
	البصل	Alubosa	توبة	Tuba
	الثلاثاء	Atalata	جماعة	Janman
33	الجنة	Alijanna	حقيقة	Akika
	سمـــاء	Sanma	الصباح	Asuba
	طمـع	Tanma	العافية	Alafia

الكلمات المنتهية بالكسرة:

أما الكلمات المنتهية بالكسرة فهي كلمات تتميز بأنها لم يسقط منها صوت في آخرها أي أن الصامت الاخير في الأصل العربي باق كما هو:

الأحـد	Aladi	إيمـــان	Imani
الأذان	Ladani	تفسير	Taosiri

34	الأمر	Alamari	الحـاج	Alaji
	زمان	Samani	الخميس	Alamisi
	سبب	Sababi	سحر	Sari
	الشيطان	Asetani	صداق	Sadaki
	العصر	Alasari	عقد	Akadi
	كافر	Keferi	وعظ	Wasi

الصوائت المركبة Diphtongs :

بقيت بعض الصوائت المركبة على حالها وتحولت أخرى الى صوائت طويلة واستحدثت صوائت مركبة لم تكن موجودة أصلا .

فقد بقي الصائت المركب الذي كانت الكسرة في الأصل العربي شريكا فيه على حاله :

(35	العافية	Alafya	عيـال	Iyale

وتحولت الصوائت المركبة التي تكون الفتحة شريكا فيها الى صائت طويل ، ويلاحظ أن الصائت الطويل يكون من جنس نصف الصائت الذي يكون شريكا في الصائت المركب :

36	توبة	Tuba
	الشيطان	Asetani

(جاء الصائت هنا كسرة خفيفة قصيرة لانها لم تتلق ارتكازا وتبعها صائت طويل في المقطع التالي) :

37	العيب	Alàbu	الصوم	Asàmu

وتحولت بعض الصوائت الطويلة الى صوائت مركبة . ويلاحظ أن الصائت الطويل في هذه الكلمات كان يسبق صامتا من الصوامت التي حذفت من النطق مثل العين والحاء والهمزة :

شريعة	Serya	الدعاء	Adua	وتنطق / Aduwa /
28 تسبيح	Tasibiyu	نصيحة	Nasya	وتنطق / Nasiya /
عزائيل	Asaraylu	ملائكة	Malayka	

المبحث الثالث

الدلالة

من أنماط التطور الدلالي للكلمات العربية في لغة اليوربا التخصيص ، وذلك بتحديد معنى واحد للكلمة التي قد تصلح للدلالة على أكثر من معنى أو التي يمتد استعمالها الى حقول دلالية مختلفة . وسوف نلاحظ أن التخصيص الدلالي عندهم كان دائما يعمد الى تحديد معنى الكلمة بمجال من مجالات الدين أو بمجال يتصورون هم أن له بالدين علاقة .

فمن ذلك أن كلمة « إقامة ← Ikama » أصبحت تعني عندهم إقامة الصلاة فقط ولم تعدها علاقة بمعنى الإقامة في مكان والإستقرار فيه . ولم تعد تعني إقامة الشيء مطلقا . ويفهم منها هذا المعنى المحدد دون ذكر الصلاة .

ومن ذلك كلمة « أمة ← Uma » فلم تعد تعني إلا الأمة الإسلامية دون غيرها من الأمم ، ذلك برغم أنها دخلت اليهم في صورة النكرة ، ويغلب استعمالها عندهم في تركيب إضافي مع كلمة « نبي — Anabi فيقولون « Uma Anabi » أي أمة النبي . وكلمة نبي نفسها لم يعد لها معنى إلا النبي

محمد دون غيره من الانبياء ويفهم هذا المعنى حتى إذا نطقت الكلمة دون تحديد إسم النبي .

ومن ذلك كلمة « تقرأ ← Tankara » التي دخلت لغتهم في صورة المضارع المسند الى تاء الخطاب ، فلم يعد لها معنى مطلق القراءة في أي علم أو أي موضوع بل قراءة وتلاوة القرآن فقط .

ومنه كلمة « أواني ← Awo » فقد تخصص معناها بنوع معين من الأواني التي تتخذ من عظام الحيوانات . ويبدو أن الكلمة قديمة عندهم . يدل على ذلك أمران . أولها أنها قد عدلت صوتيا بأن فقدت مقطعها الاخير المبدوء بالنون ونتج عن ذلك تعديل كيف الصائت الطويل الذي كان يسبق المقطع المحذوف ، وذلك بأن تحول من فتحة طويلة الى ضمة طويلة ليكون من جنس نصف الصائت / w / . وثانيها أن تحديد معنى الكلمة بالأواني المصنوعة من عظام الحيوانات يدل على أن الكلمة دخلت لغتهم قبل أن يعرفوا الأواني المتخذة من النحاس والالومنيوم وغيرهما .

ومن ذلك كلمة « اعتكاف ← Itikafu » التي ليس لها عندهم إلا معنى الاعتكاف بقصد العبادة . ويفهم هذا المعنى منها لمجرد إطلاقها دون حاجة الى ذكر المسجد . ويعطي أصحاب المعجم الوسيط للكلمة نفس المعنى (الاعتكاف : الإقامة في المسجد على نية العبادة) لكنهم يحددون للفعل الماضي « اعتكف » معنى أوسع وأشمل (اعتكف : في المكان عكف فيه و ـ على الشيء : عكف عليه) أما صاحب المصباح المنير فيقول في معرض شرحه للمادة الأصلية « عكف » (. . . ومنه الاعتكاف وهو افتعال لانه حبس النفس عن التصرفات العادية) المصباح المنير : مادة عكف) وفي العربية المعاصرة يكثر استعمال اسم الفاعل معتكف للدلالة على من يلزم بيته لسبب أو لآخر .

ومن الكلمات العربية التي تعرضت للتخصيص الدلالي على ألسنة الناطقين باليوربا كلمة « الحق — Alaki » فان معناها عندهم اليوم « مالك من حق في ذمة شخص آخر » لكن معناها في الأصل (. . . ضد الباطل ، والأمر المقضي ، والعدل والاسلام ، والمال ، والملك والموجود الثابت والصدق) (62) .

ومن ذلك « الحرز ← Irisi وهو (بالكسر العوذة والموضع الحصين) (63) .

ويعطي صاحب المصباح المنير له معنى واحدا هو (المكان الذي يحفظ فيه) (64) وفي الاستعمال الحديث ـ في مصر على الاقل ـ ما يتخذ من تعاويذ مكتوبة لمنع وقوع الاذى . أما في استعمال اليوربا فالتخصيص أدق ، فهو عندهم : ورقة مكتوب عليها بعض آيات القرآن منعا للشر أو جلبا للخير ، ولا يكون حرزا اذا لم يكن به قرآن .

ومن ذلك كلمة « حساب ← Hisabi » والحساب في الأصل هو العد مطلقا جاء في القاموس المحيط (حسبه حسبا) وحسبانا بالضم وحسبانا وحسابا وحسبة وحسابة بكسرهن عده والمعدود محسوب (65) . فالحساب اذا هو العد والاحصاء لافراد من نوع ما ولا يمكن استبانة هذا النوع الا بذكر المحسوب أي أن للكلمة معنى عاما واسعا باعتبار مفعولها لا باعتبار معناها الذي لا يخرج عن العد والاحصاء . والكلمة اذا أطلقت دون ذكر المفعول تكون مبهمة

---

(62) القاموس المحيط : مادة : حق .

(63) القاموس المحيط : مادة حرز .

(64) المصباح المنير : مادة حرز .

(65) القاموس المحيط : مادة حسب .

غامضة الا أن يزيل غموضها سياق الكلام . أما عند الناطقين باليوربا فالكلمة ليس فيها غموض ولا إبهام وليست في حاجة الى تعريف ولا الى ذكر مفعول اذ أن معناها قد تحدد بشيء واحد هو « الحساب الفلكي بقصد التنجيم » .

ومن ذلك كلمة « الخط ← Hantu » فانها لا تعني عندهم الخط على الأرض أي العلامة ولا تعني الخط على الورق وغيره أي الكتابة مطلقا . بل تعني الكتابة على اللوح الأسود وهو اللوح الذي كان يتخذ للكتابة في كتاتيب القرى في مصر (الاردواز) فان كانت الكتابة على الورق أو غيره فلا يسمونها خطا . وربما يشير هذا المعنى الضيق الى قدم الكلمة في لغتهم حيث يفترض أن هذا المعنى كان قد استقر للكلمة عندما اتخذوا الكتاتيب لتعليم العربية والقرآن في بداية دخول الاسلام .

ومنه كلمة « زكاة ← Saka » التي أصبحت تعني زكاة المال فقط فاذا أرادوا زكاة الفطر قالوا « Jaka » .

ومن ذلك كلمة « ذروة ← Soro » والذروة هي أعلى الشيء (66) والذروة بهذا المعنى هي أعلى نقطة في الشيء وقد جاءت في حديث رسول الله لمعاذ بن جبل : « ألا أخبرك بملاك الأمر وعموده وذروة سنامه » . غير أن الناطقين باليوربا قد نقلوا المعنى من أعلى الشيء ثم حددوا المعنى بشيء واحد لا يتعداه هوالمئذنة لانها تكون أعلى مكان في المسجد وكأنهم يقصدون « ذروة المسجد » .

ومن ذلك كلمة « سنة ← Suna » فالمعروف أنها تعني مجموع أقوال وأفعال الرسول غير أنها عندهم تعني أمرا واحدا هو العقيقة يوم سابع المولود .

---

(66) القاموس المحيط : مادة ذرت والمعجم الوسيط : ذروة .

كذلك تحدد معنى كلمة طفل وضيّق هذا المعنى بحيث أصبح يقصد بالكلمة كل مولود ـ ذكرا أو أنثى ـ منذ ساعة ولادته الى يوم سابعه فقط .

بينما تدل كلمة طفل على فترة زمنية أطول من حياة الوليد . قال الثعالبي في فقه اللغة « يقال للصبي اذا ولد رضيع وطفل ثم فطيم ثم دارج . . . (67) .

كذلك تحدد معنى كلمة « علم ← Ilimi » بمعنى واحد هو العلم بالدين الاسلامي فقط . وتختص بذلك فترة زمنية واحدة هي الفترة التي ينهي فيها المتعلم قراءة القرآن وحفظه ويبدأ في قراءة كتب الفقه .

ومن ذلك كلمة « فروع ← Furua » فقد حددوا معناها بشيء واحد هو فروع العلم الديني من فقه وحديث وتفسير . . الخ . لذلك فالكلمة غير مستعملة الا في أوساط المتعلمين منهم .

ومن ذلك كلمة « وليمة ← Wolima » وهي طعام العرس أو كل طعام صنع لدعوة أو غيرها (68) . هذه الكلمة تحدد معناها عندهم بالطعام الذي يصنع عندما ينهي أحدهم حفظ القرآن .

ومما انتقل من الدلالة على العام الى الدلالة على الخاص كلمة « معلم ← Mulimu » فان معناها قد تحدد بمعلم القرآن وعلم الدين فقط . أما معلم بمعناها العام فلها عندهم كلمة من لغتهم .

ومن ذلك أن بعض الكلمات التي تدل بنفسها على الزمن أو فترة منه قد ضاقت الفترة الزمنية التي تدل عليها .

---

(67) الثعالبي ـ فقه اللغة ص 90 .

(68) القاموس المحيط : مادة الولم .

فكلمة « صباح ← Suba » قد اختصرت فترتها الزمنية فأصبحت من وقت صلاة الفجر حتى طلوع الشمس فقط .

وكلمة « ليل ← » أصبحت تدل عندهم على الفترة الواقعة بين صلاة المغرب والى أن ينام الناس وما بعد ذلك من الليل يعبرون عنه ، بكلمة من لغتهم .

التوسيع الدلالي :

وهناك من الكلمات العربية ما توسعت دلالته بحيث أصبح يعْني معاني أخرى بالاضافة الى ما كان يعنيه في الأصل .

فمن ذلك كلمة « بعل — Bale » والبعل الزوج (69) ، هذه الكلمة تعني عندهم الزوج كما هي في الأصل لكنها قد تعني مع ذلك الابن الاكبر للزوج من امرأة أخرى كما قد تعني ابن المرأة من نفس الزوج وأخا الزوج أيضا . والعامل المشترك بين كل هذه المعاني هو إظهار الاحترام وذلك بانزال الابن والاخ منزلة الزوج من وجوب الطاعة . وفي هذا الاستعمال انعكاس للسلوك الاجتماعي السائد بينهم .

ومن ذلك كلمة « جيفة ← Gifa » وهي في الأصل جثة الميت اذا انتنت وفي حديث ابن مسعود « لا اعرفن أحدكم جيفة ليل قطر بأنهار » (70) ، وللجيفة عند الناطقين باليوربا معنى أوسع من ذلك فهي بجانب دلالتها على جثة الميت اذا انتنت تدل على كل حيوان ذبح بطريقة غير شرعية وتدل أيضا على كل حيوان ذبحه مسيحي أو وثني .

---

(69) القاموس المحيط ، المعجم الوسيط : مادة بعل .

(70) المعجم الوسيط ، مادة « الجيفة » .

ومن ذلك كلمة « الجائي ← Alejo » وهي اسم الفاعل من جاء . وتصلح بصيغتها هذه للدلالة على كل من يقع منه فعل المجيء ، لكنهم حددوا للكلمة دلالة بعينها هي « الجائي » بشرط أن يكون ضيفا وألا يكون من الارقاب وألا يكون معروفا عندهم . ولو توقفوا عند ذلك لقلنا إن الكلمة تعرضت للتخفيض الدلالي . لكنهم اضافوا الى ذلك معاني أخرى منها حيض المرأة ، ومنها من يتوهمون أن قد ركبه الجن .

ومن ذلك كلمة « فتيلة ← Fitila » والفتيلة الذبالة أو هي ذبالة السّراج (71) ، لكنها عندهم السراج كله بانائه وفتيلته وما به من أو نحوه . وتوسيع المعنى هنا جاء من باب الدلالة بالجزء عن الكل .

. كذلك توسع معنى كلمة « عير ← Ero » عندهم بحيث أصبح يشمل ـ تقريبا ـ كل تجمع بشري . فركاب السيارة المتحركة « عير » ومن يزمعون ركوبها « عير » والجمهور في الملعب او في الحفل « عير » .

والعير في الأصل « ما جلب عليه الطعام من قوافل الإبل والبغال والحمير » (72) . أو هي « العير بالكسر الإبل تحمل الميرة » (المصباح المنير : مادة : عار) . والخلاصة أن العير تنصرف الى معنى وسيلة النقل التي يتم بواسطتها نقل الطعام والمؤن .

ولا بد أن يكون دخول هذه الكلمة الى لغة اليوربا قديما جدا ويمكن أن يكون مرتبطا بالزمن الذي كان التجار المسلمون ينقلون فيه تجارتهم الى هذه البلاد ومنها على ظهور الإبل . ولا بد عندئذ أن وسيلة النقل القديمة عندما انقرضت من حياتهم وممارستهم بقيت فكرة الربط بين كلمة « عير » وفكرة

---

(71) القاموس المحيط والمعجم الوسيط ، مادة : فتل .

(72) المعجم الوسيط ، مادة : عير .

وإنما تتخذ للدلالة عليه كلمة على وزن صرفي لم يوضع أصلا للدلالة عليه . كأن يدل بالفعل الماضي على المصدر أو بالمصدر على الفاعل أو بالمصدر على اسم الآلة .

إن هذا النوع من التطور كان يمكن أن يعد من صور التوسيع الدلالي لو أن الكلمة أصبحت تدل على معنى جديد بالاضافة الى معناها الأصلي ، لكن الكلمة هنا أصبحت تدل على جهةAspect من جهات المعنى بالاضافة الى المعنى الأصلي أو بعد التخلي عنه تماما .

فمن ذلك أن كلمة « تسبيح ← Tasibiyu أصبح معناها عندهم المسبحة أي أنها تدل الآن على اسم الآلة وليس على المصدر .

وكلمة غفر Gafara في صورة الماضي لم تعد تدل على معنى الفعل الماضي بل على الأمر ، وأصبحت تدل على معنى مساو لمعنى « اغفر لي » وعادة تقال عند طلب الإذن بالدخول .

أما كلمة « أذان ← Dadani » فان معناها اليوم « المؤذن » حيث يدل بصيغة المصدر على معنى صيغة اسم الفاعل .

أما كلمة « بلغ ← Balaga » بصيغة الماضي فانها تدل على الماضي وعلى المصدر « بلوغ » أيضا .

ومن ذلك ان الفعل « هلك ← Haləka » لا يدل عندهم على معناه الأصلي المفهوم من الثلاثي المجرد المبني للمعلوم في أسلوب خبري بل تحدد معناه بالطلب فقط حيث يقصد به الدعاء بالهلاك ولا يتعدى ذلك الى معنى آخر .

ومن ذلك أن كلمة « مولود ← Moludi » في صورة اسم المفعول قد فقدت الدلالة على معنى هذه الصيغة وأصبحت تدل على معنى المصدر

النقل فربطوا بين الكلمة وبين وسائل النقل الحديثة بصرف النظر عن المنقول . ثم لحظوا ما يصاحب النقل من تجمهر وازدحام وشابهوا بينه وبين الازدحام في الملاعب والحفلات فأطلقوا كلمة « العير » على الجميع . ويعني هذا أن الكلمة انتقلت من الدلالة على الناقل الى الدلالة على المنقول قبل ان يتوسع معناها للدلالة على كل تجمهر بشري .

ومن الكلمات التي توسع معناها كلمة « بقعة ← Buka » فلم تعد تدل على مجرد المكان بل إن معناها يشمل المكان وما عليه من بناء يكون عادة كوخا متخذا من القش ومن أوراق الاشجار ، أو تكون جدرانه من الطين وسقفه من القش . فان كان غير ذلك لا يسمى بقعة .

ومن ذلك كلمة « عورة ← Ara) وهي في الأصل السوءة أو هي كل شيء يستره الانسان أنفة وحياء (73) والحق أن للعورة معاني مختلفة غير المعنى المتداول فهي الخلل في الثغر وغيره وكل مكمن للستر ، والسوأة . . . وكل أمر يستحيا منه ومن الجبال شهوقها ومن الشمس مشرقها ومغربها (74) ، غيرُ أن الاستعمال الحديث أبقى على معنى السوأة فأخذها الناطقون باليوربا منه وما هو مكشوف بحيث أصبحت مرادفة لمعنى الجسم .

تطور دلالة الصيغة الصرفية :

ومن أنماط التطور الدلالي أن تدل صيغة صرفية على معنى ما تدل عليه صيغة صرفية أخرى . وهو ليس تطورا في المعنى بالتعميم ولا بالتخصيص ، لان المعنى أو المدلول عليه في هذه الحالة لا يضيق ولا يتسع بل يبقى كما هو

---

(73) المصباح المنير : مادة عورت .

(74) القاموس المحيط : مادة العور .

« ميلاد » حيث يقصدون بها ميلاد النبي عليه الصلاة والسلام وذلك باضافة كلمة « نبي » اليها أحيانا وبدون اضافتها غالبا ، ففيها تطور في دلالة الصيغة وفيها تخصيص أيضا لانها تدل على ميلاد شخص بعينه .

ومنه أيضا أن كلمة « تقرأ ← Tankara » في صورة المضارع توسعت دلالة صيغتها وتعدت الدلالة على المضارع الى الماضي والمصدر ، كما تحدد معناها بالدلالة على قراءة القرآن وعلوم الدين فقط .

ومنه أن كلمة « تالي ← Toli » في صورة اسم الفاعل احتفظت بالدلالة على ما تدل عليه صيغتها عادة ، لكنها أضافت الى ذلك الدلالة على معنى فعل الامر « اتل » .

ومن ذلك ان كلمة « سوء ← Esu » في صورة المصدر أصبحت تدل على من يقع منه السوء ثم تخصص ذلك في فاعل واحد من فاعلي السوء هو الشيطان فمعنى الكلمة عندهم مرادف للشيطان .

الخاتمة

نتائج البحث

يمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يلي :

1 ـ تسقط الهمزة من النطق إن كانت متطرفة أو متوسطة ، وقد تسهل إن وليتها الكسرة طويلة أو قصيرة ، وتنطق الهمزة الابتدائية إلا إذا دخلت على الكلمة أداة التعريف .

2 - تعرض ثلاثة عشر صوتا عربيا للتغيير أو السقوط على ألسنة الناطقين باليوربا ، جمعت سمة الاحتكاكية بين عشرة من هذه الأصوات ، وتوزعت الأصوات على أربعة مخارج . ويلاحظ أن الأصوات المفخمة تعرضت للتغيير لا للحذف .

3 - من استقراء مادة البحث ، يتضح أن الخلفية والاحتكاكية بين الأسنان هما السمتان المسؤولتان عما حدث للأصوات العربية من تغيير . فقد تحولت الثاء الى تاء والذال الى دال ، الا أن الزاي تحولت الى سين باطراد محتفظة في ذلك بالاحتكاكية ومتخلية عن الجهر . أما أصوات الحاء والخاء والعين فقد سقطت من النطق تماما بحيث يمكن القول إن مجموعة الأصوات الحلقية - باستثناء الهمزة - قد سقطت من النطق . أما الهاء فانها تنطق عندما تكون ابتدائية وتسقط فيما عدا ذلك . وكان تحول القاف الى كاف مماثلا لما حدث لهذا الصوت في بعض العاميات العربية في فلسطين والعراق . وكان كذلك تحول الصاد والطاء الى سين وتاء . أما تحول الضاد الى لام فانه غير مسبوق في العاميات العربية وحسب علمنا . كذلك جاء تحول صوت الظاء الى سين مخالفا لما كنّا نتوقعه من تحوله الى زاي على اساس التخلي عن سمتي التفخيم وبين الأسنان والاحتفاظ بالاحتكاكية والجهر .

4 - على حين تشيع ظاهرة تجمع الصوامت Consonant clusters في اللهجات العربية المعاصرة وذلك باسقاط ما بينها من صوائت خاصة تلك التي لا تتلقى ارتكازا ، فان الأمر على عكس ذلك تماما في الالفاظ العربية في لغة قبائل اليوربا ، اذ تشيع فيها ظاهرة كسر تجمعات الصوامت التي توجد في الأصل العربي الفصيح ، وقد كان ذلك أثرا من آثار احتفال اللغة بالمقاطع المفتوحة مهما يكن مكانها من الكلمة ، حيث لا تسمح بالمقاطع المغلقة الا تلك المنتهية بالنون .

5 ـ كان لسقوط بعض الصوامت من النطق أثر على نظام توالي الصوائت ، فسقوط العين والهاء الساكنتين المسبوقتين بحركة قصيرة أدى الى اطالة هذه الحركة ، وسقوط العين والحاء من أول الكلمة أدى الى أن يتحول الصائت القصير التالي لكل منهما الى همزة خفيفة متبوعة بنفس الصائت القصير . أما الكلمات المعرفة بالالف واللام مما فاؤه عين أو حاء فان سقوط كل من الصوتين لم يؤثر في كم الصائت وكيفه . أما الصائت المركب الذي يلي العين فانه يتحول الى صائت طويل من جنس الياء ، وسقوط صامت من وسط الكلمة يؤدي الى إطالة الصائت السابق عليه أو التالي له إن كان قصيرا في الأصل . أما الهمزة المتوسطة فانها تتحول الى صائت مركب (فتحة + باء) إن كانت مكسورة في الأصل .

6 ـ كان من آثار احتفال لغة اليوربا بالمقاطع المفتوحة أنها لجأت الى إلحاق صوائت بأواخر الكلمات العربية . وهذا مخالف للعاميات العربية المعاصرة التي تميل الى تسكين الأواخر . ويلاحظ أن المجموعة التي ألحقت بها الضمة تنتمي في مجملها الى الحقل الديني ، مما يرجح ـ عندنا ـ أن الضمة هي علامة الإعراب بالرفع التي لا بد أنها كانت تميز الكلمات عند بدء اتصالها بلغة اليوربا . أما الكلمات التي لحقت بأواخرها الفتحة فانه يلاحظ أن الفتحة ـ قصيرة أو طويلة ـ كانت هي الصائت السابق على الصوت الذي سقط من آخر الكلمة ، على حين ألحقت الكسرة بالكلمات التي لم تتعرض لسقوط الصوامت من أواخرها ، وذلك إعمالا لقاعدة وجوب أن تكون كل المقاطع مفتوحة .

7 ـ بعض الصوائت المركبة الفصيحة بقي على حاله ، على حين تحول البعض الى صوائت طويلة واستحدثت صوائت مركبة لم تكن موجودة أصلا .

ويلاحظ أن الصوائت المركبة التي تكون الكسرة شريكا فيها تبقى على حالها . أما تلك التي تكون الفتحة شريكا فيها فانها تتحول الى صائت طويل من جنس نصف الصائت .

كما استحدثت صوائت مركبة لتحل محل الصوائت الطويلة التي كانت تسبق العين أوالحاء أو الهمزة وذلك بعد إسقاطها من النطق .

والخلاصة أن النظام الصوتي للغة اليوربا قد فعل فعله في الالفاظ العربية من ناحية الأصوات فلم يكن إسقاط الأصوات الحلقية وتحويل أصوات ما بين الأسنان الى أصوات أخرى وفك الإدغام وكسر التجمعات الصوتية والحاق صوائت بأواخر الكلمات ، إلا تطبيقا لقواعد ذلك النظام .

8 ـ أصبحت الالفاظ العربية غير متصرفة في لغة اليوربا ، وأصبحت تعامل معاملة الجوامد فيها . بحيث إن التوصل الى التثنية والجمع والمشتقات منها يتم بواسطة السوابق واللواحق .

9 ـ كان التخصيص (التضييق) والتعميم (التوسيع) هما أبرز مجالات تطور معاني الالفاظ العربية في لغة اليوربا بالاضافة الى ان بعض الصيغ الصرفية أصبح ينصرف معناه الى صيغ صرفية أخرى .

أحمد طلعت سليمان

المصـــادر والمـــراجـــع

أولا : المصادر والمراجع العربية

1 ـ الكتــب :

ـ آدم الالوري ـ موجز تاريخ نيجيريا ـ دار مكتبة الحياة بيروت ط 1962/1 .

ـ ابراهيم أنيس ـ دكتور .

(1) في اللهجات العربية ـ مكتبة الانجلو المصرية ط 1984/6 م .

(2) الأصوات العربية ـ مكتبة الانجلو المصرية ط 1965/2 م .

ـ ابراهيم السامرائي ـ دكتور ـ التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ـ 1968 .

ـ ابراهيم محمد نجا ـ اللهجات العربية ـ مطبعة السعادة بالقاهرة 1976 .

ـ ابن جني ـ أبو الفتح عثمان ـ الخصائص ـ دار الهدى للطباعة والنشر بيروت ـ ط 2 ـ سنة الطبع غير مذكورة .

ـ أحمد الحملاوي ـ شذا العرف في فن الصرف ـ دار القلم ـ بيروت ـ ط 2 سنة الطبع غير مذكورة .

ـ أحمد طلعت سليمان ـ اللغة المالطية وأصولها العربية ـ تحت الطبع ـ جامعة الملك سعود .

ـ الاستراباذي ـ رضي الدين محمد بن الحسن ـ شرح شافية ابن الحاجب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1975 .

ـ ت م . جونستون ـ دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية ـ ترجمه وقدم له وعلق عليه د. أحمد الضبيب ـ مطبوعات جامعة الرياض 1975 .

ـ الجاحظ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر ـ البيان والتبيين .

ـ رفائيل نخلة اليسوعي ـ غرائب اللهجة اللبنانية السورية ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ 1959 .

ـ رمضان عبد التواب ـ دكتور ـ بحوث ومقالات في اللغة ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة ـ 1982 .

ـ سيبويه . أبو بشر عمرو بن عثمان ـ الكتاب ـ تحقيق وشرح عبد السلام هارون ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ 1983 .

ـ السيوطي ـ عبد الرحمان جلال الدين ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها ـ دار احياء الكتب العربية ـ ط 4 / 1958 .

ـ الصبان ـ حاشية الصبان على شرح الاشموني ـ دار احياء الكتب العربية ـ 1947 .

ـ صبحي الصالح ـ دراسات في فقه اللغة العربية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ط 7 / 1960 .

ـ عبد الصبور شاهين ـ القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ـ دار القلم ـ 1966 .

ـ عبد العزيز مطر ـ دكتور ـ لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة 1967 .

ـ عبد المنعم سيد عبد العال ـ دكتور ـ لهجة شمال المغرب: تطوان وما حولها ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 1968 .

ـ محمود فهمي حجازي ـ علم اللغة العربية ـ مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ 1973 .

2 ـ المعاجم :

ـ الفيروز آبادي ، محمد الدين محمد بن يعقوب ـ القاموس المحيط ـ دار الجيل ـ بيروت ـ سنة الطبع غير مذكورة .

ـ الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي المقري ـ كتاب المصباح المنير في غرائب الشرح الكبير للرافعي ـ ط 8 ـ المطبعة الأميرية ببولاق ـ 1939 .

ـ ابراهيم أنيس وآخرون ـ المعجم الوسيط ـ ط 2 ـ مكان الطبع وسنة الطبع غير مذكورين .

ثانيا : المصادر والمراجع الأجنبيّة

Anna Hinderer, **Seventeen years in the Yoruba Country**, London, 1872.

H.A.K. Bidmus, **A Literary Appraisal of the Arabic Writing of Yoruba Olma**, M.A. thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972.

Gregersen, E.A. , **Language in Africa**, Gordon and Breach, 1977.

J. Olumide Lucas, **The REligion of the Yorubas**, C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948.

P. Amaurey Talbot, **The Peoples of Southers Nigeria**,London, 1926.

P.B. Clarke, **West Africa and Islam**, Edward Arnold Publishers Ltd, England, 1982.

R.F. Burton, **Wonderings in West Africa from Liberpool to Fernando Po.** , London, 1863.

N.A.T.A.I.S. Journal of the Association of the teachers of Arabic and Islamic Studies, nigeria, vol. n° 1, 1980.

Nigerian Dialoge, Journal of Inter-faith Studies, University of Nigeria, Nsuka, vol. N° 1 et vol. N°4.

الالتفات في القرآن

بقلم : الشاذلي الهيشري

I . المقدّمة :

I . 1 . للضمير في النص القرآني وجوه من الاستعمالات متنوعة ، يجري بعضها على مخالفة قواعد اللغة من مطابقة وعودة على سابق وإضمار بدل الإظهار وإظهار بدل الإضمار وغيرها . وهي مخالفة مقصودة يتوسل بها إلى مقاصد ودلالات . وقد حصرت كتب اللغة وعلوم القرآن هذه الاستعمالات ولكنها لم تتوسع في تفسيرها وتوضيح الأسباب الداعية إليها (1) .

ومن أبرز استعمالات الضمير على وجْه المخالفة ضرْبٌ من التجوّز عمّ القرآن خاصة وتعدّدت نماذجه في الشعر القديم ويعرفُ في كتب البلاغة بالالتفات . وقد لاحظ علماء اللغة أن العرب يستكثرون منه (2) وأنّ اقتحام

---

(1) انظر مثلا : الزركشي البرهان في علوم القرآن ج 24/4 . . . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم منشورات المطبعة العصرية ـ صيدا بروت ط 2 ـ 1972 .

(2) السكاكي ـ مفتاح العلوم ص 86 : « أفتراهم يحسنون قِرى الأشباح فيخالفون بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قرى الأرواح فيخالفون بين أسلوبٍ وأسلوب » . مطبعة التقدم العلمية ـ مصر .

سبيله هو ضربٌ من الشجاعة لهذا وضعه بعضهم ضمن باب شجاعة العربية (3) .

I . 2 . الالتفات وإن كان ينحصر في الرأي المشهور في التصرّف في الضمير من حيث الحضور والغيبة ، فإنه يتّسع في غير هذا الرّأي إلى مفاهيم أخرى منها التصرّف في الفعل من جهة الّزمن (4) ومنها الانصراف عن معنى إلى آخر (5) ومنها تأكيد الكلام بمثل أو دعاء (6) ومنها التجريد (7) . . . إنّ هذه المفاهيم المتعددة لمصطلح الالتفات يتعذر التزامها جميعًا في بحث واحد لذلك فقد تقيّدنا في هذا العمل بالمفهوم الشائع في كتب البلاغة وهو العدول عن ضمير أصلي إلى ضمير آخر يغايره في الحضور أو الغيبة وذلك لغلبة هذا المفهوم على الاستعمال القرآني .

I . 3 . ولقد اخترنا القرآن مدوّنة لهذه الدراسة لكثرة الالتفات فيه وهي كثرة تفوق ما توفّر في أي نص من النصوص الشعرية أو النثرية . ففي

---

(3) ابن الاثير ـ المثل السائر ص 171 : « إنما سمّي بذلك لأن الشجاعة هي الاقدام وذلك أنّ الرجل الشجاع يركب مالا يستطيعه غيره ويتورّد مالا يتورّده سواه وكذلك هذا الالتفات في القرآن » . مطبعة نهضه مصر .

ـ انظر كذلك ـ عز الدين اسماعيل ـ جماليات الالتفات . نسخة مصوّرة من بحث مرقون شارك به صاحبه في ندوة موضوعها قراءة جديدة لتراثنا النقدي نظمها النادي الأدبي الثقافي بجدّة في نوفمبر 1988 .

(4) نحو قوله تعالى : « ويومَ يُنْفَخُ في الصّور ففزع من في السماوات ومن في الارض » بمعنى يفزع ـ سورة النمل آية 87 .

ـ انظر ـ عز الدين اسماعيل ـ جماليات الالتفات ص 27 .

(5) نحو قوله تعالى : « عجبوا أن ق . والقرآن المجيد بل عجبوا ان جاءهم منذرٌ منهم » ق ر آيتان 1 و2 .

(6) نحو قول العرب : قصم الفقرُ ظهري والفقرُ مِنْ قاصماتِ الظهر .

(7) ابن الاثير ـ المثل السائر ص 423 : « فأمّا حدّ التجريد فإنه إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه » .

الشعر القديم مَثلاً يستخدم الشاعِرُ الالتفاتَ لِمَامًا ، وذلك في البيت أو البيتين لا غير ، وقد لا يستخدمه مطلقًا حتى في أطول القصائد . أمّا القرآن فقد حفل بهذه الظاهرة البلاغية والتزمها أحيانًا أكثر من مرّة في السورة الواحدة .

وقد اهتمّت كتب التفسير بالالتفات (8) ولكن اهتمامها به انحصر في أمثلة مستقلّة في سياقات معلومة ، ولم تكن غاية المفسّرين التأليف بين هذه الأمثلة والنفاذ إلى حقيقة الالتفات ، وأصل التركيب فيه ، وطرقه المتداولة في القرآن وشروطه التي يتحقّق بها . وهي جوانب أساسية كانت من غايات دراستنا .

I . 4 . وقد اعترضتنا في إنجاز هذا العمل صعوبات تعودُ في أغلبها إلى خصوصيات النص القرآني . فالالتفات ظاهرة نصّية تتحقق في الغالب في مجموعة من الجمل تصل بينها روابط لفظية ومعنوية منها روابط الإضمار على وجه الخصوص (9) والنص القرآني وإن كانت أكثر لطائفه « مودعة في الترتيبات والروابط » كما يقول فخر الدين الرّازي (10) فإنّ الرّوابط بين الآيات قد تنعدم إذا كانت أسباب نزولها مختلفة (11) وإذا اختلفت أسباب النزول تغيّر الخطاب وتغيّرت الضمائر ، فهل يُعتبر ذلك التفاتًا ؟ .

والنص القرآني تقرأ بعض آياته بطرق مختلفة ، فيتحقّق الالتفات أحيانًا بقراءة وينعدم بأخرى فبأيّ القراءات نأخذ ؟ .

---

(8) انظر على سبيل المثال : الكشاف للزمخشري والتحرير والتنوير لابن عاشور .

(9) منصف عاشور . الحياة الثقافية عدد 5 . 1990 ص 63 : « شرح الاسم » .

(10) الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن ج 35/1 .

(11) الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن ج 37/1 : « قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام (. . . .) يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحدٍ مرتبط أوّله بآخره ، فان وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر » .

والنص القرآني قائم في أغلبه على الجمل المقولة وبه مجموعة كبيرة من الجمل الواقعة بعد أنْ التفسيرية وهي جمل تقتضي تغيّر الضمير فَهَلْ يعتبر تغيّر الضمير فيها التفاتًا ؟ .

إن هذه التساؤلات تمثل جانبًا من محاور الاهتمام في هذه الدراسة إلى جانب محاور أخرى تتصل بالالتفات ذاته ، وبخصائصه التركيبية ، وطرق إنجازه وفوائده البلاغية .

I . 5 . وقد رأينا أن نقدم هذا العمل في قسمين كلاهما متعلّق بالآخر ، القسم الأوّل نظري بحت ، والثاني تطبيقي يخصّ القرآن وقضاياه الناتجة عن دراسة الالتفات فيه . وقد ألّفنا في الخاتمة بيْن القسمين وجمعنا فيها أهم الاستنتاجات .

وإذا كان الالتفات مفهومًا بلاغيا قديمًا والنص القرآني أثرًا قديمًا ، فإننا قد استعنّا في تقديم المعطيات القديمة ببعض الدراسات الحديثة في الإظهار والإضمار . وفي إنشاء النص وفي تحديد علاقة المتكلم بكل من المخاطب والغائب .

II القسم النظري

II . 1 . 1 . الضمير : خصائصه واستعماله :

II . 1 . الضمير من معوّضات الاسم العائدة عليه (12) ، يسدّ مسدّه حرصًا على الاختصار ومنعا للتكرار (13) ، إلّا أنه وإن كان منه فإنه ينفرد دون باقي أقسامه بمجموعة من الخصائص :

أوّلًا : خصوصية المبنى إذ ليس للضمير أصل اشتقاقي عادي (14) ثلاثي أو رباعي يرجع إليه كسائر الأسماء المشتقة بل هو بناء مركّب (15) .

---

(12) معوّضات الاسم العائدة عليه متعدّدة والضمير أحدها ويجمعها مصطلح

(13) "L'expression anaphorique est mise pour son interprétant, dont elle évite la répétition " Ducrot et Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p.361. Points, Editions du seuil 1972.

(12) Anaphore "ou appelle la relation d'une forme à une autre à laquelle ou renvoie dans le discours. L'anaphore n'est qu'un aspect de la pronominalisation ou substitution " Georges Mounin .

Dictinnaire de la linquistique page 27, Presse universitaire de France.

(14) انظر : أبو البركات الأنباري ـ الإنصاف في مسائل الخلاف ـ المسألة 96 : الحروف التي وضع عليها الاسم في هو وهي » . ج 2/677 دار إحياء التراث العربي .

(15) ضمائر الخطاب مركبة مثلاً من عنصرين : عنصر قار هو « أنْ » وعنصر متغيّر حسب اختلاف الضمير جنسًا وعددًا : تَ ـ تِ ـ تُما ـ تُمْ ـ تُنَّ .

ثانيا : دلالته على مقولات الصرف كالجنس والعدد والحضور والغيبة وخلوه في ذاته من الدلالة المعجمية (16) التي يكتسبها بعودته على مفسّره (17) .

ثالثا : إبهامه وغموضه فيرتبط لذلك باسم هو من ناحية مفسّره في مستوى الكلام وعلاقته به لا تتعدى النص أي علاقة مقالية وهو من ناحية أخرى مرجعه في مستوى الواقع وعلاقته به خارج النص أي علاقة مقاميه . والعلاقتان يوضحهما التمثيل التالي :

علاقة مقالية			علاقة مقامية		
المفسر	النص	الضمير	المرجع	النص	الضمير

II . 1 . 2 . والضمير من أهم العناصر التي تدخل في تركيب النص ويجري استعماله العادي على مُسايرة قواعد المطابقة . فتكون علاقته بالمفسّر حسب المقولات التصريفية من جنس وعدد وحضور وغيبة . وبمقتضى ذلك لا تعود ضمائر التأنيث مثلاً على الاسم المذكر ولا ضمائر الإفراد على الاسم المثنى

---

(16) " Les anaphoriques n'ont par eux-mêmes aucun sens tant qu'ils ne sont pas inclus dans une phrase. En d'autres termes, les anaphoriques sont des mots vides sur le plan statique. Mais il deviennent automatiquement pleins sur le plan dynamique ". F. Corblin - Revue Puébécoise de linguistsque vol, 5 n° 1 - 1985.

(17) اخترنا لفظ مفسّر لمقابلة Interprétant أو Antécédent ويقترح Tesnières تسمية ثالثة هي Source Sémantique انظر :

Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage page 258.

أو الاسم الجمع (18) ولا يرجع الضمير كذلك على مفسّرين في نفس الوقت ولا يتصل في المقابل ضميران مختلفان بمفسّر واحد . . . إلى غير ذلك من الشروط التي يتقيّد بها استعمال الضمير في الكلام العادي (19) .

واستعمال الضمير استعمالاً عاديًا هو بنية سطحية رئيسية ناتجة عن بنية عميقة ممكن استعمالها في حالة التأكيد (20) والتمثيل التالي يوضح البنيتين :

إظهار ← إظهار ← إظهار . . .	المفسر ← إضمار ← إضمار ← إضمار
النص : بنية عميقة ممكنة في حالة التأكيد .	النص : بنية سطحية عادية

II . 1 . 3 . ولكن اللغة تجوّز الخروج عن الشروط في ما يسمّى بالشواذ ، من ذلك الشذوذ في استعمال الضمير بتجاوز المقولات التصريفية

(18) م . ص . الشريف : « وليس بعيدًا عن هذا عدم إمكان تعويض الضمائر بعضها ببعض داخل النص الواحد . فهو يعود إلى قواعد الإضمار الموجودة ضمنيا في أغلب الأنحاء إن لم توجيد صراحة في بعضها الآخر . وقد تدخل في الأمر اعتبارات أخرى منها المستوجبات الدلالية العامة والمفاهيم المنطقية المجاوزة للجملة ومنها أنك لا تستطيع أن تقول ذهب في نص عوض ذهبوا لسبب بسيط لا يرجع إلى النص بقدر ما يرجع إلى أن السياق غير اللغوي أو المقام حسب مصطلح القدامى يفرض عليك ضمير الجمع لوجود جمع فيه » خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية ص 245 ، ندوة القراءة والكتابة ـ منشورات جامعة تونس الاولى ـ تونس 1988 .

(19) انظر الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن ج 24/4 وما بعدها .

(20) م . ص . الشريف : فالنصّ جاء عليٌّ وتكلّم عليّ وناقشنا عليًا لا يكون إلاّ متى كان السّامع يشك في مجيء علي . أما في الحالات العادية فنقول : جاء عليّ وتكلّم وناقشناه » خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية ص 245 .

المحدّدة لعلاقته بالمفسّر . ومظاهر هذا الشذوذ كثيرة في العربية (21) نكتفي بذكر بعضها :

وردت في القرآن نماذج عديدة من التصرّف في الضمير من حيث العدد إفرادًا وتثنية وجمْعًا وذلك باستعمال الاحتمالات السّتّة الممكنة ، وهي تعويض المفرد بالمثنى والجمع وتعويض المثنى بالمفرد والجمع وتعويض الجمع بالمفرد والمثنى (22) ونذكر من أمثلة ذلك :

ـ **أَجِئْتَنَا** لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وتَكُونُ **لَكُمَا** ٱلكِبْرِيَاءُ فِي ٱلأرْضِ (يونس 78) .

ـ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلجَنَّةِ **فَتَشْقَى** (طه 117) .

ـ وَ **أَقِيمُوا** الصَّلاَةَ **وَبَشِّرِ** ٱلـمُؤْمِنِينَ (يونس 78) . . . (23) .

ومن مظاهر التصرّف في استعمال الضمير عودته على لاحق أو الإظهار بعد الإضمار . وشواهد ذلك كثيرة في القرآن منها :

فَأَوْجَسَ فِي **نَفْسِهِ** خِيفَةً **مُوسَى** (طه 67) .

وفي الشعر العربي :

وَلَقَـدْ يُـدَاسُ الـذِّئْبُ فِي فَـلَوَاتِـهِ
وَيُهَابُ بَيْنَ قُيُودِهِ **الضِرْغَامُ** (شوقي)

---

(21) انظر مظاهر هذا التجوز في البرهان في علوم القرآن ج4/24 ـ 42 .

22) انظر في هذا الأمر البرهان في علوم القرآن ج3/335 .

(23) أصل الآية : « وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاَةَ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ » وفيها انتقال من المثنى إلى الجمع ثم إلى الجمع ثم إلى المفرد .

ومن مظاهره أيضًا عودة الضمير على مفسّر بعد ذكر مفسّرين :

وَاسْتَعِينُوا بالصَّبْرِ والصَّلاةِ وَإنَّــهَا لَكَبِيرَةٌ (البقرة 45) .

وقد أباح العربُ الاستغناء عن ذكر المفسّر لوجود قرينة تدل عليه .

قال حاتم الطائي يخاطب امرأته :

أَمَاوِيَّ مَا يُغْنِي الثَّـرَاءُ عَنِ الفَتَى إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

فقد أهمل ذكر النفس بما يدل عليها وهو الفتى لأنها بعض منه .

وأباحُوا أيضًا حذف الضمير في الابتداء . قال المتنبّي يمدُح كاتِبًا :

مَنْ يَهْتَدِي في آلفِعْلِ مَا لاَ تَهْتَدِي فِي آلقَــوْلِ حَتَّى يَفْعَــلَ الشُّعَــرَاءُ

فالبيت خبر لضمير محذوف و« تقدير البيت : هو الّذي يهتدي في الفعل إلى ما لا يهتدي الشعراء إليه في القول حتى يفعل هو فضمير يفعل يعود إلى مَنْ والشّعراءُ فاعل تهتدي » (24) .

II . 1 . 4 . وتتجلّى أبرز مظاهر الشذوذ في استعمال الضمير في العربية في التصرف فيه من حيث الحضور والغيبة . قال تعالى :

وَهُوَ الذِّي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْـنَا بِهِ نَبَاتَ كُـلِّ شَيْءٍ (الأنعام ـ 99) .

(24) شرح ديوان المتنبّي للبرقوقي ج1/148 . ط دار الكتاب العربي بيروت 1986 .

ففي هذه الآية ضميران بارزان يعودان على مُفسّر واحد هو الله ، وقد دلّ الأوّل على الغيبة (هُوَ) والثاني على التكلّم (نَا) ويمكن توضيح هذه البنية السطحية الشاذة بهذا التمثيل :

الله ←هُوَ (إضمار 1) نَا (إضمار 2)

النّصّ .

وقد كان السياق يقتضي أن يتوحّد الضميران في الغيبة على هذا النحو :

« وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ (هُوَ) بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ » ونمثل لهذه البنية السطحية الأساسية بما يلي :

الله ← هُوَ (إضمار 1) هُوَ (إضمار 1)

النص .

إن البنيتين السّطحيتين الشاذة والأساسية ناتجتان عن بنية سطحية عميقة ممكنة في حالة التأكيد :

« واللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ اللَّهُ بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ » (25) .

اللَّهُ اللَّهُ (إظهار) اللَّهُ (إظهار) ←

النّصُّ

(25) انظر : البنية السطحية والبنية العميقة في الجمل المحتوية على ضمير في Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage page 360 .

وقد سمّى العربُ التباين في الضمير (البنية السطحية الشاذة) اِلتِفَاتًا ولاحظوا كثرة وروده في القرآن (26) فما هو الإلتفات ؟ .

II . 2 . مفهوم الالتفات : لغة واصطلاحًا .

II . 2 . 1 . الالتفات ـ لغَةً ـ هو مصدر التفت والتفت إلى الشيء صرف وجهه إليه (27) . وأصل الالتفات ليّ الشيء عن الاستقامة والصّواب . وقد ذكر ابن الأثير : « وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله . فهو مقبل تارة كذا وتارة كذا » (28) .

تحصر التحديدات السّابقة المعنى اللغوي للاتفات في حركة عضوية تتمثل في عدول الشخص عن النظر في اتجاهه الأصلي وتحويله البصر إلى اتجاه ثانٍ مغاير للأوّل ، بطريقة مفاجئة . وإلى هذا المعنى اللغوي يَعُودُ مفهوم الالتفات اصطلاحًا . فقد شبّه العَرَبُ حالة المتكلم وهو يحوّل وجهة الكلام من خطاب الحضور مَثَلاً إلى خطاب الغيبة بحالة الشخص ينظر إلى شيء محدّد ثم يلتفت عنه ، وأطلقوا على هذا التحوّل في صلب اللغة مصطلح الالتفات الذي أطلقوه في الأصل على الحركة العضوية .

---

(26) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ـ المقدّمة 10 ص 109 ـ الدار التونسية للنشر 1984 .

(27) لسان العرب ـ المجلّد الثاني ص 84 دار صادر بيروت .

(28) ـ ابن الاثير ـ المثل السائر ـ القسم الثاني ص 17
عز الدين اسماعيل ـ جماليات الالتفات ـ التعريف اللغوي ص 2 .

II . 2 . 1 . وفي الالتفات من حيث الاصطلاح موقفان : خاص وعام . خاص ذهب إليه الجمهور وعام ذهب إليه الزمخشري وتبعه فيه السكاكي .

يرى الجمهور أن الالتفات هوتحويل الضمير من سياق أصلي كالغيبة مثلا إلى سياق مغاير كالتكلم أوالخطاب . هو « التعبير عن معنى بطريقة من الطرق الثلاثة من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها أي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاثة » (29)ومثاله قوله تعالى من سورة الروم :

لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

(الروم الآية 34)

أسند الفعل الأوّل من هذه الآية إلى ضمير الغيبة الجمع المذكر العائد على الكفّار ، وعُدِل عنه في قوله تعالى « فتمتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُون » إلى ضمير الخطاب الجمع المذكر العائد كذلك على الكفار .

فالعدول من الغيبة إلى الخطاب أوالعكس ، ومن الخطاب إلى التكلم أوالعكس ومن الغيبة إلى التكلم أو العكس يُعرَف عند الجمهور بالالتفات . وهو لا يكون في جملة ابتدائية لأن العدول هوانحراف عن الأصل والانحراف لا يكون ابتداء كلام بل يكون استئنافًا تابعًا لِكلام سابق .

II . 2 . 3 ويرى الزمخشري والسكاكي أن الالتفات أعمّ من العدول الاستئنافي عن ضمير إلى آخر لأنه على رأيهما كما يكون استئنافًا يكون ابتداءً كأن

(29) التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ج 1290/5 ـ المكتبة الاسمية ـ بيروت 1966 .

يُخاطب الإنسان نفسه بضمير الخطاب في مطلع القصيدة دون أن يسبقه التعبيرُ عن النفس بضمير التكلّم وقد تمثلا بأبيات لامرىء القيس :

تَطَاوَل لَيْلُكَ بِالإِثْمِدِ وَنَامَ ٱلْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ

وبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ كَلَيْلَةِ ذي العَابِرِ الأرْبَدِ

وَذَلِكَ مِنْ نبإٍ جَاءنِي وخبرتُهُ عن أبِي الاسْوَدِ

فقد عمد الشاعر من البيت الأوّل إلى ضمير الخطاب عدولاً عن ضمير التكلّم الذّي رجع إليه في البيت الثالث . فالالتفات ـ على رأي الزمخشري والسكاكي ـ هو بصورة عامة نقل الكلام من أسلوب يتوقعه السّامع إلى أسلوب لا يتوقعه دون التقيد بأسلوب أصلي يستخدم أوّلاً ثم يعدل عنه . ولذا يعتبر من الالتفات أيضًا أن ينتزع المتكلم من ذاته شخصًا وهميًّا يخاطبه على نحو ما اعتاد شعراء العربية . وهو ما يسمّيه الجمهور تجريدًا (30) .

II . 2 . 4 يبدو أنّ موقف الزمخشري والسكاكي أعمّ من موقف الجمهور وأبعد نظرًا ، فهما لا يقيدان الالتفات بتركيب محدّد يقوم على أسلوب أصلي ملفوظ يعدل عنه إلى أسلوب مغاير وإنّما يتوسّعان في هذا المفهوم إلى ما ليس عدولاً عن ضمير إلى آخر فيشمل الالتفات عَلَى رأيهما كثيرًا من الأشعار خاصة في مطالع القصائد وهو يشمل كذلك كتابات طه حسين ومنها خاصة الأيام . ففي هذا الأثر يجرّد الكاتب من ذاته شخصًا يسند إليه الأحداث بطريقة الغيبة ممّا يمكن اعتباره التفاتًا .

ورغم ما في رأيهما من التوسع المفيد فإننا لا نجد لهذا الرأي أمثلة في القرآن وهو المدوّنة التي يقوم عليها هذا البحث وذلك لاستحالة أن يخاطب اللّه

(30) انظر الإحالة رقم 7 .

نفسه ، ولهذا السبب فإننا نكتفي في هذا العمل بالمفهوم الشائع للاتفات الذي يلتقي فيه الزمخشري والسكاكي بغيرهما من الجمهور .

II . 3 . شروط الالتفات :

II . 3 . 1 . لم تجتمع في كتاب من كتب البلاغة الشروط المقيّدة لمفهوم الالتفات ، وقد أدّى ذلك إلى اختلاف المفسّرين في إثبات الالتفات أو نفيه في بعض الآيات القرآنية . ولهذا السبب فقد اجتهدنا في جمع شروطه لتجنّب الوقوع في اختلافاتهم .

إن مفهوم الالتفات يظل في رأينا غير دقيق ما لمْ يتقيّد الضميران الاصلي والمنتقل اليه بالعودة على مفسّر واحد . ويفهم من وحدة المفسّر في الالتفات أنّ المنشىء يعبّر عن المعنى الواحد بضميرين أولهما أصلي وثانيهما طارىء يرتبط والأوّل بنفس المفسّر وإن كان يختلف وإيّاه في وجه الخطاب حضورًا أو غيبة . ففي بيت المتنبي :

أَنْـتَ ٱلْحَبِـيـبُ وَلَـكِـنِّي أَعُــوذُ بِـهِ
مِنْ أَنْ أَكُــونَ مُحِبًّا غَــيْرَ مَحْبُــوبِ

يتوفّر ضميران من جدولين مختلفين هما الخطاب والغيبة ويتطابقان في العودة على مفسّر واحد هو كافور الإخشيدي . وكَان مقتضى الظاهر أن يقول :

أَنْـتَ ٱلْحَبِـيبُ وَلَـكِـنِّي أعُــوذُ بِــكَ
مِنْ أَنْ أَكُــونَ مُحِبًّا غَــيْرَ مَحْبُــوبِ

II . 3 . 2 . وقد يلتبس الأمرُ على الدّارس فيتوهّم وجود الالتفات في بعض الآيات لمجرد تغيّر الضمير من أسلوب إلى أسلوب . فإذا ما أمعن النظر

تبيّن له أنّ الضمير يعود إلى اختلاف المفسّر ، وأنه في الواقع حيال ضميرين متمايزين يرتبط كل منهما بمفسر معيّن لاحيال ضميرين هما في الاصل إضماران لاسم ظاهر وحيد . وفي الآية التالية من سورة القيامة توضيح لهذه الفكرة :

يَقُولُ الإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْـمَفَرُّ كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّـكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْـمُسْتَقَرُّ (القيامة 10 ـ 11 ـ 12) .

إنّ لفظ « الانسان » معتبر ككل الأسماء الظاهرة من قبيل الغائب وقد تلاه التعبير بالمخاطب في قوله تعالى : « إلى رَبِّكَ يومئذ المستقرّ » والغائب ليس هو المخاطب في هذه الآية لأنهما يرتبطان لا بمفسر واحد كما يقتضي شرط الالتفات بل بمفسرين مختلفين هما الانسان والرسول (ﷺ) .

وقد أضيف لفظ « رب » إلى ضمير الرسول « ك » لما في ذلك من الاشعار بعنايته تعالى به (ﷺ) . وعلى هذا فاختلاف المفسّر دلّ على انعدام الالتفات .

وقد جاء في الإتقان تعليقًا على قوله تعالى : « وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُون » (يس ـ 22) هَذَا الرَّأْيُ : « جَعَلُوا هذه الآية من الالتفات وفيه نظر لأنه إنما يكون منه إذا قصد الإخبار عن نفسه في كلتا الجملتين » (31) ويستنتج منه أن وحدة المفسّر شرط لازم في الالتفات . جاء في كشاف التهانوي : « شرط الالتفات بهذا المعنى أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائدًا في نفس الأمر الى المنتقل عنه » (32) ولم يعتبر الزركشي في البرهان خطاب الشخص ثم العدول إلى غيره من الإلتفات (33) .

---

(31) السيوطي ـ الإتقان في علوم القرآن ج 253/3 تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ط 3 ـ 1985 ـ نشر وتوزيع دار التراث ـ القاهرة .

(32) التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون ج 1289/5 .

(33) الزركشي البرهان في علوم القرآن ج 245/2 .

II . 3 . 3 . وقد لا تكفي وحدة المفسّر للضمير لتحقيق الالتفات .
قال تعالى في سورة التوبة :

الّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ . وَأولَئِكَ هُمُ ٱلْفَائِزُونَ ، يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ . خالِدِين فيها أبَدًا . إنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أجْرٌ عَظِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ **تَتَّخِذُوا** آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ وَإِنْ اسْتَحَبُّوا ٱلْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّاهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون » (التوبة 20 الى23) .

استعمل القرآن في الآيات الثلاث الأولى ضمير الغيبة وَاصفًا المؤمنين بثلاث صفات هي الإيمان والهجرة والجهاد بالنفس والمال مبشرًا لهم بثلاثة هي الرحمة والرضوان والجنان . ثم تخلّى عن الغيبة واستعمل أسلوب الخطاب منتقلا إلى غرض آخر هو نهي المؤمنين عن اتخاذ الآباء والإخوان والكافرين أنْصَارًا وأَعْوَانًا .

لقد تحقق في هذه الآيات نقل الضمير من جدول الغيبة إلى جدول الحضور (الخطاب) كما تحققت فيه وحدة المفسّر (المؤمنون) . ومع ذلك فإننا لا نرى فيها التفاتًا والسبب فيه أنّ تغيّر الضمير قد حصل لتغيّر الغرض ، ومتى تغير الغرض إنعدم الالتفات . جاء في التحرير والتنوير التعليق التالي على الآية 15 من سورة المزمل (34) : « ولا يُعَدُّ هذا الخطابُ من الالتفات لأن الكلام نقل إلى غرض غير الغرض الذي كان قبله » (35) . وجاء فيه هذا

(34) وَذَرْنِي وَٱلْمُكَذِّبِينَ أُولِي ٱلنَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلاً ، إنَّا لَدَيْنَا أَنْكَالاً وَجَحِيمًا وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً ، إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً (المزمل 11 ـ 15) .

(35) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ج 292/29 .

التعليق أيضًا على الآية 36 من سورة القلم (36) : « شرط الالتفات أن يتغيّر الضمير في سياق واحد » (37) .

II . 3 . 4 . وقد قيّد الزمخشري الالتفات بشرط تركيبي وهو أن يكون في جملتين (38) ولكن البحث أظهر أنه يكون في جملة واحدة ، وفي جملتين ، وفي أكثر من جملتين أيضا (39) .

فممّا حصل منه في جملة واحدة قوله تعالى :

ـ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ (الفتح 1) .

ـ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ . (فاطر 29) .

ومّما حصل منه في جملتين :

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا . لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (مريم 89) .

وفي ثلاث جمل :

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ . فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَى ٱلْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (الحاقة 10 ـ 11) .

---

(36) أفنجعلُ المسلمين كالمجرمين . ما لكم كيف تحكمون (القلم 35 ـ 36) .

(37) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ج 92/29 .

(38) التهانوي ـ كشاف : « شرطه أن يكون في جملتين . صرّح به صاحب الكشاف » .

(39) L'anaphore et son interprétant peuvent appartenir soit à la même phrase soit à deux phrases successives; c'esy cette dernière possibilité qui permet de considérer l'anaphore comme une relation potentiellement transphrastique ". Ducrot et Todorov Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage page 358.

وفي أكثر من ذلك :

وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ، ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ . لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ . وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ . وَذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ . وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ » . (الحج - الآيات 8 - 9 - 10) .

وعلى هذا فالالتفات لا يتقيّد بشرط تركيبي معيّن وهو ظاهرة نصيّة لا نحويّة (40) يقوم على إحلال ضمير محلّ ضمير آخر دون أن يتغيّر التركيب وهو أيْضًا لا يتجلّى في عدد محدّد من الجمل فكما يكون في الجملة الواحدة يكون في الجملتين ويكون في أكثر من ذلك .

II . 4 . **طرق الالتفات وأنواعه** :

II . 4 . 1 . الالتفات أسلوب خطابي يتجلّى في ستّ طرق نظريّة تحصل بالتبادل بين جداول التكلّم والخطاب والغيبة (41) وهي :

- من التكلم الى الخطاب : لَمْ يرد في القرآن مثالٌ واحدٌ لهذه الطريقة وسنعلّل ذلك في القسم التطبيقي من هذه الدراسة .

- من الخطاب إلى التكلّم : لم نجد في القرآن مِثالاً لهذه الطريقة وسنذكر التعليل في القسم التطبيقي (42) .

- من التكلّم إلى الغَيبة ومثاله قوله تعالى :

« وَإِذْ بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ » (النحل 101) .

---

(41) انظر طرق الالتفات أو أشكاله حسب ابن الاثير في : عز الدين اسماعيل : جماليات الالتفات ص 5 .

(42) انظر الفقرة III . 1 . 6 والفقرة III . 1 . 7 من القسم التطبيقي .

- ومن الغيبة إلى التكلم ومثاله :

« **اللَّهُ** أَسْرَعُ مَكْرًا . إِنَّ رُسُلَـنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ » (يونس 21) .

وَمن الخطاب إلى الغيبة ومثاله :

أَتَى أَمْرُ اللَّه فَلاَ **تَسْتعجِلُوهُ** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُون (النحل 1) .

ومن الغيبة إلى الخطاب ومثاله :

« فَمَنْ تَبِعَـكَ **مِنْهُمْ** فإِنَّ جَهَنَّمَ جَـزَاؤُكُمْ جَـزَاءًا مَـوْفُـورًا . (الإسراء 63) .

II . 4 . 2 . مكّننا البحث في الالتفات في النص القرآني من استجلاء أنواعه ، وهي في نظرنا ثلاثة :

أوّلاً : الالتفات السّريع الخاطف وهو المتحقّق في النص الواحد مرّة واحدة ومثاله ما جاء انتقالاً من الغيبة إلى الخطاب :

« وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ **يَتَّقُونَ** أفلاَ **تَعْقِلُونَ** » (الأنعام 32) .

ثانيا : الممتدّ : وهو الّذي تتكرّر صورة منه في جمل متعاقبة ومثاله الانتقال من الاسم المظهر (ربُّك) إلى ضمير المتكلم المعظم (نحن) ثم الانتقال من الاسم المظهر (الله) إلى ضمير المتكلم جلّ وعَلاَ وذلك في الآيات الثمانية الأولى من سورة الأعلى :

سَبِّحْ اِسْمَ رَبِّكَ ٱلأعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى ، **سَنُقْرِئُكَ** فَلاَ تَنْسَى إلاَّ مَا شَاءَ **اَللَّهُ** إِنَّهُ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى » (الأعلى من 1 الى 8) .

ثالثا : الالتفات المتنوّع المتداخل : وهو الّذي تتكرّر أكثر من صورة منه في جمل متعاقبة ومثال :

« فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَى ٱلْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي ٱلْجَارِيَةِ » (الحاقة 10 ـ 11) .

فقد تداخل في هذا المثال التفاتان ، الأوّل بالانتقال من الحديث عن العصاة إلى مخاطبتم والثاني بالانتقال من ضمير الغيبة العائد عليه تعالى إلى ضميره تعالى في حالة التكلم .

III القســـم التطبيقـــي

III . 1 طرق الالتفات المستخدمة في القرآن :

III . 1 . 1 . يحصل من التبادل بين ضمائر التكلّم والخطاب والغيبة ستّة أزواج من الضمائر تحدّد الطرق الستّ النظرية الممكنة في الالتفات (43) وقد تحقق منها في القرآن أربع طرق فقط هي الالتفات من الغيبة إلى الخطاب والالتفات من الخطاب الى الغيبة من ناحية ، والالتفات من الغيبة إلى التكلم ثم الالتفات من التكلم إلى الغيبة من ناحية أخرى . ولم يتحقق في القرآن الالتفات من التكلم إلى الخطاب والالتفات من الخطاب إلى التكلم لأسباب نوضّحها في فقرات لاحقة (44) . وفي الجدول التالي إحصاء لاستعمالات هذه الطرق في القرآن :

---

(43) انظر القسم النظري الفقرة II . 4 . 1 .

(44) انظر الفقرتين III . 1 . 6 وIII . 1 . 7 .

طـرق الالتفـــات	عدد الاستعمالات
الالتفات من الغيبة الى الخطاب	54
الالتفات من الخطاب إلى الغيبة	37
الالتفات من الغيبة الى التكلم	38
الالتفات من التكلم الى الغيبة	28
الالتفات من التكلم الى الخطاب	لاشيء
الالتفات من الخطاب الى التكلم	لا شيء

III . 1 . 2 يُظهر الجدول السّابق أنّ الالتفات بطرقه الأربع قد استعمل في القرآن مائة وسبعًا وخمسين مرّة وفي ما يربو عن ثلامائة آية على أقلّ تقدير اعتبارًا إلى أنه ظاهرة نصّية يرد في أغلب حالاته في آيتين أو ثلاث آيات أو أكثر وقلّما يرد في آية واحدة ، ولقد تقيّدنا في هذا الاحصاء بالآيات التي ظهر فيها الالتفات بوضوح وتَركنا آيات كثيرة توهِمُ أنها على أسلوب الالتفات ولكنها في واقع الامر ليست على هذا الأسلوب .

لقد أسقطنا من هذا الاحصاء آياتٍ تتضمّن في الظاهر انتقالاً من الغيبة إلى الخطاب . ولكن المتمعّن فيها يرى أنّ أفعالها المسندة إلى ضمائر الخطاب متعلّقة بعنصر محذوف هو فعل القول أو ما في معناه من أفعال الحكاية :

« وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُجْرِمِينَ » (الجاثية 31) .

إنّ الخطاب في قوله تعالى : « أَفَلَمْ تَكُنْ آيَتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ » متعلق بفعل قول محذوف هو جواب « أمّا » الشرطية . وقد دلّت عليه فاء الرّبط بعد الهمزة وهي عنصر لازم للجواب مقترن به . فأصل الآية : « وأمّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُ لَهُمْ اللَّهُ : أَلَمْ تَكُنْ آيَتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُجْرِمِينَ » . فالجملة الموهمة بحصول الالتفات هي جملة مقول قول محذوف وهي ليست من الالتفات . ومثل هذه الجملة كثير في القرآن (45) .

III . 1 . 3 . وتشبه الجملةُ الواقعة بعد « أَنْ » التفسيرية جملة مقول القول في التباسها بأسلوب الالتفات وهي ليستْ منه . قال تعالى : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ (النمل 45) إنّ جملة : « أن اعْبُدُوا اللَّهَ » مسندة إلى ضمير الخطاب ، وقد وردت بعد الغيبة وفي ذلك ما يوهم أنها من الالتفات . وفي الواقع هي جملة مقول قول اعتبارًا إلى أنّ : « الفعل الذي تفسّره وتعبّر عنه فيه معنى القول . . . . وليْس بقول » (46) وجملة مقول القول لا تعتبر من الالتفات كما جاء في الفقرة السّابقة سواء أذُكِرَ القول أم حذف ، وكذلك الحال في جملة « أن » التفسيرية .

III . 1 . 4 . ومن الآيات ما يحتمل قراءتين ، يحصل بإحداهماالالتفات ويبطل بالأخرى . فآعتمدنا منها قراءة الجمهور سواء

---

(45) من ذلك قوله تعالى : « كُلَّمَا أَرَادُوا أن يخرجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أعِيدُوا فِيها وَذُوقُوا عَذَابَ الحَرِيقِ » (الحج 22) .

(46) ابن يعيش - شرح المفصل ج 142/7 - عالم الكتب - بيروت .

أأفادت الالتفات أم لم تفده ، لأنّ قراءة الجمهور هي أشهر القراءات وبها أخذت أشهر المصاحِف . ففي قوله تعالى :

« وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ » (البقرة 144) .

قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو جعفر وروْح عن يعقوب (تَعْمَلُون) بتاء الخطاب وبه يحصل الالتفات . ومع ذلك فقد أهملنا هذه الآية في الإحصاء لأن الجمهور قرأ (يَعْمَلُون) بياء الغيبة على ما يقتضيه أصل التركيب (47) .

وقد قرأ الجمهور بعض الآيات بطريقة تثبت الالتفات فأخذنا بها من ذلك قوله تعالى :

« أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلاَ **تَسْتَعْجِلُوهُ** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ » (النحل 1) .

قرأ الجمهور (يُشْرِكُون) بياء الغيبة على طريقة الالتفات وقرأه حمزة والكسائي بتاء الخطاب انسجامًا مع قوله تعالى : فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ (48) .

III . 1 . 5 وقد يكون تغيير الضمير ناتجا عن أسباب النزول ، فتنعدم الروابط بين الآية والآية ، وتنقطع صلة المعنى ، ويتغيّر الخطاب في موضوعه وأسلوبه ، من ذلك أن الخطاب قد يتحول إلى الغيبة بعد أن كان بضمير الحضور ، فيلتبس بالالتفات وما هو بالتفات . فسورة هود مَثلا تبدأ بتمجيد القرآن ثم بخطاب الرسول للمسلمين بالترغيب والترهيب باستعمال ضمير الخطاب الجمع المذكر ، وفجأة يتحوّل الخطاب إلى ضمير الغيبة :

ألر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا

(47) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ج 34/2 .

(48) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير ج 98/14 .

حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يعلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (هود الآيات 1 إلى 5) .

وهذا التحوّل في الضمير من قوله تعالى : « أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ » يفسّره سبب النزول ، فقد ذكر ابن عباس أنها « نزلت في الأخنس بن شريق كان يجالس رسول الله ويحلف أنّه ليحبّه ويضمر خلاف ما يظهر » (49) . إذن فآختلاف المفسّر في هذه الآيات يخلّ بشرط من شروط الالتفات وهو وحدة المفسّر . لذلك فليس في هذه الآيات التفات من الغيبة إلى الخطاب . ويمكن نفيه أيضًا في كل آية استوجب سبب نزولها تغيير الخطاب فيها .

III . 1 . 6 . والقرآن ـ حسب ما جاء في الجدول ـ خالٍ من ضربين من الالتفات . أولهما أكّدته كتبُ البلاغة وهو الانتقال من الخطاب إلى التكلم ومثلتْ له بشاهد شعري حين أعوزها الشاهد القرآني (50) . أمّا الثاني القائم على الانتقال من التكلم إلى الخطاب فقد قدّم له البعضُ مثالين من القرآن هما في رأينا ليْسَا من الالتفات .

فقد ذكر في المثال الأوّل قوله تعالى :

« وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (يس 22) . على أساس أن الأصل في التركيب : وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ أُرْجَعُ .

---

(49) انظر : محمد علي الصابوني ـ صفوة التفاسير ج 5/88 دار القرآن الكريم بيروت ط 1 1981 .

(50) السيوطي ـ الاتقان : « ومن الخطاب الى التكلّم لم يقع في القرآن ومثل له بعضهم بقوله فآقض ما أنت قاضٍ ثم قال إنّا أُمِرْنَا بربّنا . وهذا المثال لا يصحّ لان شرط الالتفات أن يكون المراد به واحدًا » . ج 3/254) .

ينتمي الضميران في هذا المثال الى جدول واحد وهو الحضور والالتفات لا يكون إلّا انتقالاً بالضمير من جدول إلى آخر . ولا يعود الضميران من ناحية أخرى على مفسّر واحد ومن شروط الالتفات وحدة المفسّر وقد عبّر عنه السيوطي بما يؤيّد هذا الرأي : « جَعَلُوا هذه الآية من الالتفات وفيه نظر لأنه إنّما يكون منه إذا قصد الإخبار عن نفسه في كلا الجملتين وهنا ليْس كذلك لجواز أن يريد بقوله ترجعون المخاطبين لا نفسه » (51) .

وقد ذهب البعض في تأييد وجود الالتفات في هذه الآية إلى التأويل فذكر أن ضمير الخطاب في قوله « تُرْجَعُونَ » يتضمّن ضمير المتكلم في « فَطَرَني » على أساس أن العبد فردٌ من المخاطبين (52) . . .

والموقف في رأينا لا يقبل التأويل لأن الضميرين صريحان في الاتصال بمفسّرين مختلفين ، وفي ذلك إخلالٌ بشرط من شروط الالتفات .

أمّا الشاهد القرآني الثاني الّذي لا نرى فيه التفاتاً من التكلم إلى الخطاب فهو قوله تعالى من سورة الأنعام :

« وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ العَالَمِينَ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ واتَّقُوه وَهْوَ الّذي إلَيْهِ تُحْشَرُونَ » (الأنعام 71 ـ 72) .

فقد اعتبروا أن الجملة الواقعة بين « أن » التفسيرية : « وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاَة » مسندة إلى ضمير الخطاب بعد التعبير بطريقة التكلّم . وهي في رأينا جملة مقول القول متعلقة بـ « أُمِرْنَا » ولذلك فهي ليست من الالتفات حسب ما جاء في الفقرة (III . 1 . 3) .

---

(51) السيوطي ـ الإتقان ص 85 .

(52) التفتزاني : « المطوّل على التلخيص ـ ص 132 ـ 133 .

III . 1 . 7 والسبب في خلو القرآن من ضربيْ الالتفات القائمين على التكلم والخطاب بالتبادل يرجع إلى مقتضيات إنشاء الكلام . فمنشىء الكلام هو المتكلم (أنا) وهو المتصرّف في توجيه الخطاب ، وبحسب توجيهه للخطاب يقيّم الناس إلى حاضرين مخاطبين وغائبين غير حاضرين فتكون المقابلة الأساسية بين الحضور والغيبة . وهو أمْر أقرّه النحاة إذ اعتبروا الضمير خاضعًا لمقولتين متقابلتين هما الحضور والغيبة وهو أمْرٌ أكّدته الأمثلة القرآنية المتعدّدة للاتفات بأنماطه الأربعة المثبتة في الجدول .

أمّا المقابلة بين التكلّم والخطاب أي بين عنْصُرَيْ الحضور فهي مقابلة ثانوية ، إذْ لا يمكن للمتكلم وهو مولّد المقابلات أن يصبح مخاطبا كما لا يمكن العكس إلاّ بتأويل شديد وليْس عاديًّا (53) إنّ المتكلم حاضرٌ باعتباره محدثًا للقول وهو الذي يولّد المقابلات في مستوى الضمير (54) بالطريقة التي يوضحها التمثيل التالي :

الضمير

حاضر — غائب (مقابلة أساسية) .

متكلم — مخاطب (مقابلة ثانوية)

إن المتكلم (أنا) ثابتٌ لأنه محدث القول ، والشخص بالنسبة إليه إمّا حاضرٌ (أنْتَ) أو غائبٌ (هو) ، وبين (أنت) و(هُوَ) تكون المقابلة الأساسية .

---

(53) ولايكون ذلك إلاّ في ما يسمى بالتجريد (انظر الإحالة رقم 7) .

(54) استفدنا في تبيّن المقابلات ين الضمائر من كتاب :

III . 2 . عودة ضميريْ الالتفات على مفسّر مخصوص .

III . 2 . 1 . الالتفات ظاهرة نصيّة إبلاغية تقوم على التصرف في الضمير على خلاف ما يقتضيه ظاهر التركيب . والضمائر من معوّضات الاسم ، خاضعة لمقولات الجنس والعدد والحضور والغيبة ، ولكنها مع ذلك خالية في ذاتها من الدلالة المعجمية (انظر الفقرة II . 1 . 1 .) . ولا تكتسب الدلالة إلّا داخل النص بإرجاعها إلى الاسم الذّي تعوّضه أي المفسّر . ودراسة الالتفات بطرقه الأربع الواقعة في القرآن تتوقف على تحديد المفسّر وضبط الضمائر المستخدمة للتعبير عنْه ضمن النص .

يرتبط ضميرًا الغيبة والخطاب المعتمدان في أسلوبَيْ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب والعكس ارتباط تلازم أو يكاد بمفسّر واحد هو أعداء الإسلام . فقد ذكر هؤلاء اثنتين وأربعين مرّة من مجموع السياقات الأربعة والخمسين التي حصل فيها الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وثماني وعشرين مرّة من مجموع السياقات السبعة والثلاثين التي ورد فيها الالتفات من الخطاب إلى الغيبة . وفي الجدول التالي بيان للسياقات التي ورد فيها الاسلوبان المذكوران :

الالتفات / المفسّر	الالتفات من الغيبة الى الخطاب	الالتفات من الخطاب الى الغيبة
أعداء الاسلام	42	28
اللّــه	1	—
الرســول	2	1
عامة الناس	6	3
عامة المؤمنين	2	5
عائشة وحفصة	1	—

يستنتج من هذا الجدول أن الالتفات من الخطاب الى الغيبة والالتفات من الغيبة الى الخطاب أسلوبان متقابلان من حيث تركيبة العناصر وترتيبها ، ولكنهما متماثلان في ارتباطهما في القرآن بسياق الحديث عن أعداء الاسلام غالبًا ، وبسِياقات أخرى ثانوية (الله ـ الرسول ـ عامة الناس . . .) .

إنّ القرآن بٱعتباره حدثَ قولٍ هو كلامُ متكلّم موجّه إلى مخاطب ، والمخاطب هو مجموعة من الأفراد ، يجمعهم الانتساب الى الإسلام ، ومن لا ينتسب إلى الاسلام لا ينتسب إلى مجموعة المخاطب فهو بمنزلة الغائب والحديث عنه هو من قبيل إعلام الحاضر عن الغائب . وهكذا فإنّ القرآن يخاطب المجتمع المسلم عن غائب هو أعداء الإسلام بطريقة الإعلام ثم ينقلب الإعلام تهديدًا وبما أن التهديد عملٌ ينجز لحظة القول أصْلاً ، فإن التحوّل من الغيبة إلى الخطاب غرضه إنجاز التهديد لا الإعلام بوقوعه . وقد يتغيّر الترتيب فيكون التهديد أوّلاً والاعلام ثانيًا .

III . 2 . 2 . أمّا ضميرا التكلم والغيبة المؤسِّسان للالتفات من الغيبة إلى التكلّم وعكسه ، فهما يعودان أصْلاً على مفسّر واحد هوالله . ولا يمكن أن يكون المفسّر غيره تعالى لأن المتحدث بضمير التكلّم في القرآن هو الله دائمًا ولا يكون غيره إلاّ في أسلوب الحكاية بعد القول أو ما في معناه وقد اعتبرناه خارجًا عن الالتفات (انظر فقرة III . 1 . 2) .

إن ضمير المتكلم بالنسبة إليه تعالى هو ضمير العظمة (نحْن ـ نا) . أمّا ضمير الغيبة فقد عبّر عنه الاسم الظاهر في جلّ الأمثلة تقريبًا وقد تَمثل ذلك في اِسمين من أسمائه تعالى هما : الله ـ و ـ الرب .

قال تعالى من سورة النحل :

وَإِذْ بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ **واللَّهُ** أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ (النحل 101) .

وقال في سورة طه :

وَكَذَلِكَ **نَجْزِي** مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ (طه ـ 127) .

III . 2 . 3 . القرآن نصّ والنص مهما كان هو حدث لفعل القول . وفعل القول قد يكون ظاهِرًا وقد يكون ضمنيًّا . والقائل هو المتكلّم سواء أسند إليه فعل القول (قُلْتُ) أو أسند إلى غيره من مخاطب (قُلْتَ) أو غائب (قَالَ) . والمتكلم بٱعتباره مُنْشِئًا للقول ومولِّدًا للكلام أي خالِقًا يستثنى من الالتفات وإلاّ كان الكلام كلّه التفاتًا من التكلم إلى الخطاب ومن التكلم إلى الغيبة . ولا يُسْتثنى المتكلم بٱعتباره مسندًا إليه كالمخاطب والغائب . ولهذا يكون الالتفات قائِمًا بين عناصر في اللغة لا خارجها . وهذه العناصر هي الله (تكلم/غيبة والعكس) والكفار والمؤمنون والناس والرسول (غيبة/خطاب والعكس) .

III . 3 دلالة الخطاب والغيبة :

III . 3 . 1 الأصل في الالتفات من الغيبة إلى الخطاب أن يجري الأسلوب على طريقة الغيبة لمناسبتها لأسلوب الحكاية والإعلام والسرد . لقد دأب القرآن على حكاية أحوال أعداء الإسلام وفضح أعمالهم ومكائدهم وإعلام الرسول والمؤمنين بحقيقتهم . وكثيرًا ما نزّلهم منزلة الحاضرين فتحوّل إلى مخاطبتهم خطابًا مباشرًا فيه تهديد وتقريع على وجه صريح . والتحوّل من الغيبة إلى الخطاب راجع إلى كون التهديد عملاً ينجز لحظة القول أصْلاً وليس هو إعلامًا بوقوعه . جاء في سورة الصافات :

إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ . بَلْ جَاءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ . **إِنَّكُمْ** لَذَائِقُوا ٱلْعَذَابِ ٱلْأَلِيمِ (الصافات 35 إلى 38) .

III . 3 . 2 أمّا في الالتفات من الخطاب إلى الغيبة فإنّ التعبير يجري في الأصل على أسلوب الخطاب إذْ يخاطب الله أعداءَ الإسلام خطابًا مباشرًا فيه أحيانًا تنبيه لفظاعة جرائمهم وإبطالٌ لترّهاتهم ودعوة إلى التوبة والغفران ، وفيه أحيانًا أخرى توبيخ وتقريع وتهديد بسوء المصير ، وفي كل هذه الحالات يكتسي الخطاب لهجة شديدة صريحة تتناسب والمقام .

وفجأة تتحوّل المواجهة الشديدة إلى تحقير وإذلال وإهانة وذلك بالإعراض عن مخاطبة الأعداء وبالحديث عنهم بطريقة الغيبة وإبعادهم عن مقام الحضور إذْ هم ليسوا بأهل للخطاب . قال تعالى :

« هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ . اِصْلَوْهَا ٱلْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُون . ٱلْيَوْم نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ . (يس 63 ـ 64 ـ 65) .

بدأت هذه الآيات بخطاب مباشر للكفار وهم على شفير جهنّم والقصد منه التهديد والوعيد . وتلا الخطاب إخْبَارٌ بطريق الغيبة عن فضيحتهم يوم القيامة على رؤوس الإشهاد والغرض منه إذلالهم وتشهير أمرهم وحكاية حالهم لغيرهم قصد العبرة .

III . 3 . 3 . أمّا إذا ما تعلّق الخطاب بغير أعداء الاسلام وأمثلته قليلة في القرآن فإن غرض الانتقال من الغيبة إلى الخطاب هو المصارحة اللطيفة باللوم الخفيف والعتاب الرقيق ، نحو قوله تعالى في سورة « عبس » متحدثًا بأسلوب الغيبة عن إعراض الرسول عن عبد الله بن أمّ مكتوم ثم معاتبا له عتابًا مباشرًا على طريقة المشافهة بتاء لخطاب قصد تنبيهه إلى واجب العناية بكل من يقصده مهما كانت منزلته . والتنبيه واللوم كالوعيد عَمَلٌ ينجز حظة القول أصْلاً .

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ ٱلأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ الذِّكْرَى (عبس من 1 إلى 4) .

ومن هذا القبيل خطاب الله بطريق الالتفات لكل من حفصة وعائشة قصد اللوم والعتاب على ما بدر منهما من إفشاء لسرّ رسول الله ، وهذا الغرض مناسب لتحوير أسلوب الكلام من الغيبة إلى الخطاب لأنّ العتابَ عَمَلٌ ينجز لحظة القول أي حضورًا :

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ . فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ . إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظْهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبرِيلُ وَصَالِحُ المؤمنين والـمَلاَئِكَـةُ بعد ذلـك ظهير (التحريم 3 ـ 4) .

III . 3 . 4 . وقد يجري الحديث عن المؤمنين الصادقين بطريق الغيبة ثم يعدل إلى طريق الخطاب المباشر على غير ما يقتضيه السياق وذلك لما في الخطاب من التشريف والتنزيل منزلة الرفعة والاعتبار . قال تعالى متحدّثا عن المؤمنين الأوفياء حين بايعُوا الرسول « بيعة الرضوان » :

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الـمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا . وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (الفتح 18 ـ 19 ـ 20) .

استعمل في هذه الآيات ضمير الغيبة الجمع المذكر العائد على المؤمنين ثم عدل عنه إلى ضمير الخطاب لأن المؤمنين أهْلٌ لمقام الحضور والتشريف والامتنان جزاء إخلاصهم للرسول .

III . 3 . 5 . رأينا أن الانتقال من الغيبة الى الخطاب هو ارتقاء بأسلوب الكلام إلى المباشرة والمصارحة لإفادة التهديد أو العتاب أو التشريف ، ويتقوّى هذا الغرض بالجمل الانشائية أو بالجمل الخبرية المؤكدة .

فممّا جاء التفاتًا مدعّما بالاسلوب الإنشائي قوله تعالى :

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي آلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إلاَّ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (النمل 90) .

والإنشاء طلب والطلب يقتضي الحضور وهو حضور يوفره أسلوب الالتفات من الغيبة إلى الخطاب .

وممّا جاء التفاتًا في جمل خبرية مؤكدة قوله تعالى من سورة يس وفيه تأكيد بالحصر :

إنْ كَانَتْ إلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فإذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ فَآلْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلاَ تُجْزَوْنَ إلاَّ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (يس 53 ـ 54) . وكذلك قوله تعالى من سورة مريم وفيه تأكيد للجملة الخبرية بـ« لقد » :

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا . لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إدًّا . (مريم 88 ـ 89) .

III . 3 . 6 . وردت الجمل المسندة إلى ضمير الغيبة في الالتفات من الخطاب إلى الغيبة خبرية في الغالب ومؤكدة في بعض الأمثلة بالحصر خاصة وذلك تدعيمًا لدلالة الغيبة على الإخبار والحكاية . ولم تأتِ إنشائية إلاّ نادرًا . قال تعالى في سورة الأنعام :

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي آلأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ . وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إلاَّ كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (الانعام3 ـ 4) .

وقال في سورة الإسراء :

أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا ٱلْقُرْآنِ **لِيَذَّكَّرُوا** وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا . (الاسراء 40 ـ 41) .

إنّ أصل التركيب في المثالين على أسلوب الخطاب وقد صيغ في جمل خبرية أو إنشائية . أمّا الانتقال الى الغيبة فقد صيغ في جمل خبرية مؤكّدة بالحصر (مَا . . . إلّا) ليناسب الغاية من الالتفات وهي الإخبار والحكاية .

III . 4 . دلالة التكلّم والغيبة :

III . 4 . 1 . يتصل التكلم والغيبة في أسلوبَيْ الالتفات المؤسسين عليهما بسياق وحيد هو حديثه تعالى عن ذاته . ولئن كان الالتفات من التكلم إلى الغيبة وَارِدًا في الأصل بضمير العظمة (نَا ـ نحن) فإنّ التحوّل عنه كان إلى الاسم الظاهر في جلّ الأمثلة تقريبًا . والاسم الظاهر هو ـ الله ـ تارة و ـ الربّ ـ تارة أخرى ، قال الله تعالى في سورة النحل :

وَإِذَا **بدَّلْنَا** آيَةً مكان آيةٍ **وَاللَّهُ** أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ (النّحل 101) .

إنّ العدول عن الضمير إلى الاسم الصريح ـ الله ـ المعتبر في حكم الغيبة راجعٌ إلى ما في اسمه تعالى من قوّة الدلالة . فلفظ ـ اللّه مشتق من أَلَهَ (بفتح العين) بمعنى عَبَدَ ، وأصله اسم الجنس ـ الإله ـ بالتعريف ، حذفت منه الهمزة لكثرة استعمال هذا اللفظ ، ووزنه في الأصل فِعَال (بكسر الفاء) بمعنى مفعول مثل كِتاب . وعلى هذا فالله عَلَمٌ خاص دال على ذاته تعالى بمعنى

المعبود الذي لا يُعبَدُ سواه (55) وفي إظهاره بعد ضمير التكلّم إلقاء للروعة والمهابة في القلوب باعتباره المعبود الخليق بالعبارة المبطل لآلهة المشركين :

وَتِلْكَ **الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا** بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ **اللَّهُ** الَّذين آمَنُوا وَيتخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ . وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران 140) .

III . 4 . 2 . والاسم الظاهر الثاني الذي تحقّق به الالتفات انتقالاً من التكلّم إلى الغيبة هو ـ الربّ ـ وهواسم مشتق من رَبَّهُ بمعنى ملكه وربَّاهُ وساسَه . وهو ربّ بمعنى مالك وسيّد ومربّ ومدبّر وسائس . وله الربوبية على جميع الخلق ، لا شريك له ، وهو ربّ الأرباب أي مالك الملوك (56) .

وقد استعمل هذا اللفظ في الالتفات من التكلّم إلى الغيبة مضافًا إلى ضمير الخطاب العائد على الرسول (ﷺ) تعظيمًا لشأنه إذ هو مربوبٌ لله أي مملوك له فهو في رعايته :

وَإِنَّا **لَنَحْنُ** نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَارِثُونَ . وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَأْخِرِينَ . وَإِنَّ **رَبَّكَ** هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (الحجر 23 ـ 24 ـ 25) .

وأضيف لفظ ـ الرب ـ في بعض أمثلة الالتفات إلى ابراهيم وأيوب ومريم تنويها بشأنهم وتأكيدًا لرعايته تعالى لهم :

ـ وَمَرْيَمَ ابنة عمران الّتي أحصنت فَرْجَهَا **فَنَفَخْنَا** فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وصدّقت بكلمات **رَبِّهَا** وكُتُبِهِ وكانَتْ مِنْ القانِتِينَ (التحريم 12) .

ـ وَاذكُرْ **عَبْدَنَا** أَيُّوبَ إِذْ عَادَى **رَبَّهُ** (ص 41) .

---

(55) لسان العرب المجلد 13 ص 467 .

(56) لسان العرب المجلد 1 ص 399 .

وأضيف اللفظ كذلك إلى من كفر توبيخًا وتقريعًا على كفره بالرب المالك له المدبّر لأمره :

وَكَذَلِكَ **نَجْزِي** مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ **رَبِّهِ** (طه 127) .

إن الانتقال من تعبيره تعالى بضمير التكلم إلى الاسم الصريح هو ضربٌ من الالتفات اعتمده القرآن لقوّة الدلالة المستفادة من اسميه تعالى : الله ـ الرّبّ . وهذان الاسمان هما المعتمدان كذلك في اسلوب الالتفات من الغيبة الى التكلم في اكثر الأمثلة ، قال تعالى من سورة المائدة :

وَلَقَدْ أَخَذَ **اللَّهُ** مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ **وَبَعَثْنَا مِنْهُمْ** اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا (المائدة 12) .

وقال في سورة الطور :

وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ **رَبِّكَ** فَإِنَّكَ **بِأَعْيُنِنَا** وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ (الطور 48) .

III . 4 . 3 وقد جرى الانتقال من الغيبة إلى التكلّم في سياقات عديدة منها سياق بيانه تعالى لقدرته على الصنع البديع وتعداده لآيات فضْله على عباده :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ **اللَّهَ** أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً **فَأَخْرَجْنَا** بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا (فاطر 27) .

ومنها السياق الخاص بتهديد الكفار :

فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلأَكْبَرَ . إِنَّ **إِلَيْنَا** إِيَّابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (الغاشية 24 الى 26) .

ومنها كذلك سياق التبشير :

سَبِّحْ اِسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى والَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ ، إِنَّهُ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى (الأعلى من 1 إلى 8) .

إنّ هذا المقامات تنبىء عن عظمة الله وجلاله وقد ناسبها التعبير بضمير المتكلم الجمع بعد العدول عن ضمير الغيبة .

III . 4 . 4 . وقد سيق الانتقال الى التكلّم في اكثر الامثلة في جمل فعلية مصدرة بأفعال ماضية تدل على القدرة اللامحدودة نحو : بعثْنَا ـ أخرجْنَا ـ رَزَقْنَا ـ آتَيْنَا ـ أوْحَيْنَا ـ قَبضْنَا ـ أنْزَلْنَا ـ سُقْنَا ـ زَيَّنَّا ـ خلَقْنَا ـ حَاسَبْنَا . . .

فَدَعَا رَبَّهُ أنِي مَغْلُوبٌ فَٱنْتَصِرْ ، فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرْ (القمر 10 ـ 11) .

وتتضافر في مثل هذه الآيات الأفعال وضمير التكلم الذي أسندت إليه في الدلالة على عظمة الله :

« وَلَقَدْ أخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ بَنِي إسْرَائِيلَ وَبعثْنَا مِنْهُمْ اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا (المائدة ، 12) .

ـ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ والأرضَ وَأنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءًا فَأَنْبَتْنَا به حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَة (النمل 60) .

III . الإلتفات تجديد لرتابة الأسلوب :

III . 5 . 1 . الالتفات انتقال مفاجىء من تعبير رتيب درج عليه نظم الكلام وأنس إليه المتلقي إلى تعبير جديد على غير ما يتوقعه . فبالإضافة إلى فائدته المخصوصة بكل مقام رأى فيه البلاغيون والزمخشري خاصة فائدة عامة

مشتركة بين جميع ضروبه وهي تنشيط السامع وإثارة اهتمامه لأن « الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب كان أدخل في القبول عند السّامع وأحسن تطرية لنشاطه وأملأ بآستدرار إصغائه » (57) من إجرائه على أسلوب واحد . وتنشيط السّامع وتحريك حسّه وإيقاظ إصغائه هي من آثار الأسلوب الأدبي الرفيع ، وتحصل في الالتفات بتجديد النسق الرتيب المتولد عن استعمال ضمير واحد على مدى جمل كثيرة . وذلك باستخدام ضمير آخر بَدَلَهُ بطريقة مفاجئة . ثم يعود النسق بسرعة الى رتابته الاصلية بمجرد الرجوع إلى الضمير الأصلي وهو أمرٌ يلاحَظُ في جل الأمثلة تقريبًا .

فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا في الأرضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ (محمّد 21 ـ 22 ـ 23) .

وردت هذه الآيات في سياق الحديث عن المنافقين (الّذين في قلوبهم مرضٌ) بضمير الغيبة ثم عُدل عن الغيبة إلى الخطاب المباشر عدولاً سريعًا لغرض مخصوصٍ هو تأكيد التوبيخ وتشديد التقريع . ثم أُرْجعَ الكلام إلى أسلوبِ الغيبة الأصلي وتمادى التعبير به في الآيات اللاّحقة . ومعنى هذا أن الالتفات بصفة عامّة هو قطع مفاجِىء للتعبير الرتيب يكون من آثاره إيقاظ المتلقي وتحريكه .

III . 5 . 2 . ويكون القطع المفاجىء للرتابة شديدًا في ما اصطلحنا على تسميته بالالتفات الممتد (57) لأن حصول الالتفات أكثر من مرّة في النصّ

---

(57) السكاكي ـ مفتاح العلوم ص 86 .

ـ عز الدين اسماعيل ـ جماليات الالتفات ـ ص 35 .. . وهو لا يرى هذا الرأي الذي ذهبنا إليه .

(58) انظر الفقرة (II . 4 . 2) من هذا البحث .

الواحد يحدثُ هزّات متتالية في النسق الرتيب ؛ قال تعالى في سورة الصافات :

أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ . وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ ، فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ٱلجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ . سُبْحَانَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ ٱلْجَحِيمِ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مُقَامٌ مَعْلُومٌ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْـمُسَبِّحُونَ وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ ٱلأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (الصافات من 151 إلى 170) .

في الآيات السابقة حديث عن المكذّبين من كفار مكّة الذِّينَ زعموا أنّ الملائكة بنات الله وأنها ولدت من التزوّج بينه تعالى والجنّة . وهذا الحديث ورد على التداول بين أسلوب الغيبة الأصلي وأسلوب الخطاب المفاجىء الذي حصل به الالتفات وقد امتد هذا التداول على مدى عشرين آية استخدمت فيها الغيبة تارة والخطاب تارة أخرى .

إنّ ظاهرة الالتفات الممتدّ تُنوّع الكلام تنويعًا سريعًا وتضمن يقظة المتلقّي ، وفي ذلك تكمن إحدى فوائد الالتفات الرئيسية . والأمر نفسه يحصل في الالتفات المتداخل (59) :

فَعَصَـوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَـمَّا طَغَى ٱلْـمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي ٱلْجَارِيَةِ (الحاقة ـ 10 ـ 11) .

---

(59) انظر الفقرة (II . 4 . 2) من هذا البحث .

لقد تضمنت الآيتان ضربين من الالتفات . الأوّل من الغيبة (هُمْ أي العصاة) إلى الخطاب (كُمْ) ، والثاني من الغيبة (رَبّ ـ أَخَذَ) إلى التكلم (إنَّا ـ حَمَلْنَا) . وهذان الضربان المتداخلان يغيّران نسق الخطاب تغييرًا كاملاً .

IV الخاتمة

IV . 1 . انطلقنا في هذه الدراسة من مفهوم القدامى للالتفات ، وهوالعدول عن ضمير أصلي إلى ضمير آخر يشترك وإيّاه في العودة على مفسّر واحد . وانتهينا إلى أن الالتفات مظهر من التغاير non identité في علاقة المضمرات بالأسماء الظاهرة . فأصل التركيب أي في بنيته العميقة إنما يكون بالاسم بإظهاره مرّات متعاقبة في النص الواحد . إلاّ أن هذه البنية العميقة غير ممكنة إلاّ في حالات نادرة من التأكيد . لهذا تقوم مقامها في التّعبير العادي بنية سطحية يُعَوَّضُ فيها الاسمُ الظاهرُ اجتنابًا للتكرار وهي حالة تجانس اعتبارًا إلى أن الضمير لا يماثل الاسم تمامًا بل يجانسه في الجنس والعدد . وقد تظهر في النص بنية سطحية ثانية يعوّض فيها الاسم بضمير ثان يغاير الضمير الأصلي في الحضور أوالغيبة وفي هذه البنية يتحقق الالتفات .

فالالتفات إذن تجوّز في استعمال الضمير بمعنى أنه مظهر من تغاير الضمير مع الاسم الظاهر ناتج عن مظهر من تجانسهما . والمظهران تعويض لبنية الأصل .

IV . 2 ويبدو أن الالتفات بهذا المفهوم هو الشائع عند الجمهور ، وأن علماء البلاغة جميعهم لا يختلفون فيه . وإنما يختلفون في ملحقات أضافها

بعضهم إليه ، من ذلك أنهم عدُّوا من الالتفات التصرّف في الفعل من جهة الزمن ، والتصرّف في المعنى بالانصراف إلى غيره وقطع التواصل ، وتقوية المعنى بالدعاء او المثل (60) . . . وأغرب ما اعتبر التفاتًا قولهم :

« أنَا زيدٌ وأنت عمرو » وفيه التعبير عن المعنى الواحد بالتكلم أوالخطاب تارة وبالاسم الظاهر تارة أخرى .

وكذلك قولهم : « يا زيدُ قُمْ ويا رَجلاً له بصر خُذْ بيدي » لأن فيه انتقالاً من الخطاب إلى الغيبة .

وأيضًا قولهم : « يَا أَيُّهَا الذِّينَ آمَنُوا » لأن القياسَ آمَنْتُمْ . . . (61) واعتُبِر من الإلتفات قول الحجّاج بن يوسف لأحد أعوانه : انْظُرْ من يتغدّى معي وأسْأَلُهُ عن الأمر » لأن الجملة الاستئنافية مسندة إلى المتكلم في حين أن الأولى الابتدائية مسندة إلى المخاطب .

وعلى العموم فقد اعتبر بعضهم التفاتًا كل عدول عن معنى إلى آخر ، أو عن تركيب إلى غيره ، فينجرّ عن ذلك اعتبار الالتفات من أهم الظواهر البلاغية في الكلام واعتبار الكلام سلسلة متوالية من الالتفاتات .

ويبدو أن هذه المفاهيم ـ الشائع منها والملحقات به ـ قد ظهرت في مراحل مختلفة من تاريخ البلاغة العربية وأن أقدمها ربّما رجع إلى قدامة بن جعفر في نقد الشعر (62) . إن هذه الناحية المتعلّقة بالمصطلح تاريخًا ومفهوما تحتاج إلى دراسة مستقلة . ونحن لم نطمح في هذا البحث إلى دراسة نشأة الالتفات وتطوره وتعدّد مفاهيمه ، وإنما كانت غايتنا الاهتمام بالالتفات في

(60) انظر المقدمة (الفقرة I . 2) ص 1 .

(61) التهانوي ـ كشاف ص 1289 .

(62) ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ص 42 مكتبة النهضة ـ مصر ط 1 ـ 1957 .

مفهومه الشائع ، ودراسة التركيب الذي يقوم عليه ، وتتبع نماذجه في النص القرآني لكثرتها فيه . والتعرّف على المقامات التي تقتضيه .

IV . 3 . واعتماد النصّ القرآني في هذا البحث يسّر لنا التفطّن إلى جوانب هامّة في الالتفات . من ذلك أنه على أنواع ، فهو خاطف يظهر مرّة واحدة فحسب ، فيقطع رتابة النص فجأة ، وهو ممتدّ يشغل آياتٍ طوالاً متعاقبات ، فتنكسر رتابة النص أكثر من مرّة وذلك بتناوب الضمير الأصلي والضمير الطارىء في انتظام عجيب . وهو كذلك متداخل تتحقّق طريقتان من طرقه في السياق الواحد .

والتطبيق على النص القرآني أظهر أن طرق الالتفات متفاوتة في الاستعمال وأن أهمها ما اعتمد على الغيبة والخطاب أوالخطاب والغيبة لأهمية المقابلة بين المقولتين وقد قدّمت كتب البلاغة طرق الالتفات الست مسَاوية بينها في حين أنها في الاستعمال لا تتجاوز الأربع وأن اثنتين منها (خطاب/تكلم وتكلم/خطاب) ثانويتان .

وأكثر الطرق استعمالاً هو الانتقال من الغيبة إلى الخطاب ويعود السبب في رأينا إلى ملاءمة هذا الاسلوب لموضوع أساسي طرحه القرآن وهو موضوع الكفر والكفّار . لقد نزل القرآن على محمد (ﷺ) في قوم من الكفار بلغت عداوتهم للإسلام وأتباعه حدّ الضراوة . ولذلك فقد أخبر عنهم وشهّر بهم بأسْلوب الغيبة المناسب للحكاية والإخبار والسرد . وبما أن الاسلام دين جزاء وعقاب فقد تجاوز التشهير بالكفار إلى التهديد والوعيد ، وتطلب ذلك تحويل ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب لأن التهديد يُنجز لحظة القول وهو مواجهة مباشرة رخطاب شديد اللهجة منه تعالى إلى من عصى أمره وحارب دينَه .

وقد ورد الإخبار والتهديد في أسلوب إنشائي أو خبري مؤكّد ، ذلك أن الإخبار إعلام بأمْرٍ خلا ذهن السّامع منه فيحتاج إلى التأكيد والتهديد عزْمٌ والعزم لا يكون بدون تأكيد .

الشاذلي الهيشري

السّياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة تجاه التّونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى

بقلم التليلي العجيلي

بقيت فرنسا ـ رغم إقرارها بفصل الدّولة عن الدّين منذ سنة 1907 ، وانتهاجها للاّئكية ـ مُهتمّة ـ في مستعمراتها ـ بالمسألة الدّينية ، حيث عملت على توظيف رموزها ـ من علماء ومشائخ طرق صوفية ـ في خدمة مصالحها الاستعمارية في بلدانهم . ومع اندلاع الحرب العالميّة الأولى ، وطيلة الفترة التي استغرقتها ، أصبحت معالم تلك السّياسة الدّينية أكثر وضوحًا ، وقد تجلّت فيما قامت به فرنسا تجاه المجنّدين والموجودين على جبهات القتال .
فما هي دوافع تلك السّياسة ، وما هي أبرز مظاهرها ؟

I ـ دوافع السّياسة الدّينية لفرنسا :

تجد تلك السّياسة مبرّراتها في عدّة أسباب من أهمّها :

1) أهمّية المسلمين في تحديد نتيجة الحرب : فرغم أنّ جلّ أنحاء العالم الإسلامي كانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى ـ تحت الاستعمار الفرنسي

---

* المصطلحات المستعملة : A.G.T. Archives du gouvernement Tunisien
C.N.U.D.S.T, Centre National Universitaire de documentation Scientifique et Technique
R.G, Resident General
C.C, controleur civil.

والانقليزي ، فإنّ الحلفاء كانوا يخشون من مغبّة عدم ولاء المسلمين لهم في تلك الظّروف الحرجة ، لا لأنّ الحلفاء يحتلّون بلدانهم والحرب من شأنها أن توفّر لهم الظّروف المواتية للثّورة ، وإنّما لأنهم يدركون أنّه رغم استيلائهم الجغرافي على مناطق شاسعة من العالم الإسلامي فإنّ جلّ المسلمين ـ آنذاك ـ كانوا لا يزالون على ولائهم لمقرّ الخلافة ، « المركز الرّوحي » الذي تتّجه إليه أنظارهم رغم ما بلغته من ضعف وانحطاط ، وما أصبح عليه الخليفة من وجود شكلي بعد خروج السّلطة الحقيقيّة والفعليّة من بين يديه . لكن رغم ذلك خشي الحلفاء من نجاح تركيا ـ باستغلالها لنفوذها الرّوحي ـ في جرّ المسلمين إلى الوقوف إلى جانبها بعد دخولها الحرب إلى جانب ألمانيا :

ذلك أنّ هذه الأخيرة بعد استكمالها لوحدتها ، اقتربت من السّلطان العثماني الذي دعا إلى الجامعة الإسلامية ، وعمل على الاستعانة بألمانيا ، والاعتماد على تأييدها في مُواجهة كلّ من روسيا وانقلترا وفرنسا .

وجاءت زيارة الامبراطور الألماني ـ غُلْيوم الثّاني ـ إلى عاصمة الخلافة ـ سنة 1898 ـ توطيدًا للعلاقة بين البلدين وتدعيما لها ، كما زار بيروت ودمشق حيث توقّف عند قبر صلاح الدّين الأيّوبي ، مهديًا له قنديلا أثريًا (1) ، ومعلنا ـ في خطابه ـ أنّه « صديق للثلاثمائة مليون مسلم المُجِلّين للخليفة العثماني » (2) . ولئن أمكن لألمانيا ـ بسياستها تلك ـ أن تخترق « الخلافة

---

(1) أمين سعيد ، **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشّريف حسين** ، دار الكتاب العربي ، ص 32 .

(2) Ageron, Ch, R., **Les Algériens musulmans et la France (1871 — 1919), Paris, P.U.F, 2 T, 1968, T.2, P. 1174** .

العثمانية » اقتصاديًا بنيْلها للعديد من الامتيازات التي من أهمّها سكّة الحديد الرّابطة بين الآستانة وبغداد (3) ، فإنّها اخترقتها كذلك عسكريا (4) وخاصّة دينيًا ، لا بإعلان الإمبراطور الألماني أنّه صديق لكلّ المسلمين ، وحاميهم والمستعدّ لإنقاذهم من وطأة مضطهديهم (5) فحسب ، بل في تلقّبه بلقب «الحاج غليوم » ، وانتشار ذلك بين المسلمين أيْن ما كانُوا ، حتّى أنّ بعضهم كان يعتقد أنّه فعلاً اعتنق الإسلام (6) ! !

لم تكن ألمانيا ـ في إطار سياستها الرّامية إلى إيجاد مجال حيوي ـ تقدّر الأهمّية الاقتصادية وحتّى العسكرية التي تمثّلها ـ بالنّسبة إليها ـ « الدولة العثمانية » فقط ، وإنّما كانت كذلك مدركة لأهمّية مركزها الدّيني ، وإمكانية توظيفه والاسْتفَادة منه عند الحاجة .

فإن كانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى قد نجحت عسكريّا ـ بحمل تركيا على الوقوف الى جانبها في صفّ « الامبراطوريات الوسطى » بعد

---

(3) الى جانب ذلك مُكّنت الشركة الالمانية نفسها من استخراج ما تجده من المعادن حتّى مسافة 25 كلم على جانبيْ السّكة ، كما منح السّلطان البنك الألماني حقّ إنشاء فروع له في بلاده ، انظر أمين سعيد ، **المرجع السّابق** ، ص 32 .

(4) استقدم السّلطان العثماني بعثة عسكرية من خمسة وعشرين من كبار الضبّاط الألمان يمثّلون جميع الأسلحة ، ولئن كان السلطان نفسه أوّل ضحية لذلك التحديث العسكري لجيشه ، فإنّ الاستعانة بالخبرات العسكرية الألمانية تواصل مع جَمْعية الإتّحاد والترقّي ، من ذلك أنّ أنور باشا ـ الذي كان سنة 1913 يشغل وزارة الحربية قد استعان ببعثة ألمانية لاصلاح الجيش التركي ، أنظر أمين سعيد ، **المرجع السّابق** ، ص 32 ـ 33 .

(5) Bernard, A, **L'effort de l'Afrique du Nord,** Paris, publication du comite de «L'effort de la France et de ses alliés», 1916, p.6

(6) Ageron, **op.cit,** t.2.p. 1174

أن استمات أولائك العسكريون الذين كوّنتهم وعلى رأسهم أنورباشا (ت . 1922) في الدّفاع عن ذلك التّحالف ـ ، فانّها كانت ـ أيضا ـ تهدف من وارء ذلك إلى الاستفادة من المكانة الدّينية « للخلافة » في نظر المسلمين بتوظيفها في سحب البساط من تحت الحلفاء المستعمرين للشّعوب الإسلامية : فمنذ 15 أكتوبر 1914 وجّه السّلطان العثماني نداء الى كلّ المسلمين يدعوهم فيه الى اعلان الجهاد ، كما نشرت جريدة الشّباب التّركي Jeunes Turcs ـ يوم 26 نوفمبر 1914 ـ فتوى لشيخ الإسلام ، يعلم فيها المسلمين بأنّهم مدعوون إلى الجهاد ضدّ أعداء الإسلام الذين برهنوا على عدواتهم بمهاجمتهم لمقرّ الخلافة (7) .

كانت المانيا تهدف من وراء ادخال تركيا إلى جانبها في الحرب الى فتح عدّة جبهات على الحلفاء لإجبارهم على تشتيت جهودهم العسكرية بتثوير عدّة مناطق ضدّهم في الهند ومصر وخاصّة شمال إفريقيا .

وبتيقّن الحلفاء من ذلك التّحالف الألماني ـ التّركي ، بادروا الى التقرّب من العرب ، لاحبًّا فيهم ، وإنّما رغبة في استغلالهم في خدمة مصالحهم بالاستعانة بهم في قتال الترك والألمان (8) .

فبادروا ـ في مرحلة أولى ـ الى الحيلولة دون انتشار نداء السّلطان العثماني الدّاعي إلى « الحرب المقدّسة » خاصّة في تونس حيث وقفت سلط الاحتلال على العديد من المؤشرات الدّالة على تعلّق سكّانها بمقرّ الخلافة .

---

(7) Arnoulet, F, «Les Tunisiens et la première guerre mondiale (1914 — 1918)», **Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée (R.O.M.M)**, n° 38 (1984), pp. 47 — 61, p. 50 — 51.

(8) أمين سعيد، المرجع السّابق ، ص 33 .

وفي مُسْتَوى ثان بادر الحلفاء الى دعم ثورة الشريف حسين لتحويل مركز « النّفوذ الرّوحي » للمسلمين من استانمبول الى مكّة ، ومن الأتراك إلى العرب باعتبار أنّ الخلافة يجب أن تكون فيهم دون سواهم ، وتبعا لذلك روّج الحلفاء منشور الثورة الذي أصدره الشّريف المذكور (9) في كل أنْحاء العالم الإسلامي .

هذا على مستوى المواجهة الخارجية للنفوذ الدّيني للسّلطان العثماني وشيخ الإسلام ، أمّا على مستوى مواجهة ذلك النّفوذ داخل البلاد التّونسية ، وبعد أن وقفت السلطات الاستعمارية بها على العديد من المؤشّرات الدّالة على ما يكنّه سكّانها من تعلّق وولاء للخلافة (10) ، فإنّ تلك السّلطات عملت على مواجهة تركيا وألمانيا بنفس السّلاح الذي تُوَاجِهَانِهَا بِهِ ألا وهو سلاح الدّين :

فأمام توظيفهما له ولرموزه لتثوير المسلمين ضدّها وضدّ حلفائها ، ردّت فرنسا بنفس السّياسة بمبادرتها إلى توظيف محلّي للدّين ورموزه مُوازٍ ومقابل لتوظيف تركيا ومن ورائها ألمانيا ، إذ عمدت ـ لترجيح الكفّة لصالحها ـ إلى الالتجاء إلى مشائخ الطرق الصّوفية وعلماء المؤسّسات الدّينية الرّسمية ليعلنوا مناهضتهم لدخول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا ، ويؤكدوا وَلاَءَهُمْ الدّائم

---

(9) حول رواجه في شمال إفريقيا مثلا ، أنظر سليمان موسى ، « المنشور الأوّل للثّورة العربية الكبرى وتوزيعه في شمال إفريقيا » ، **المجلّة التّاريخية المغربية** ، عدد 7/8 (1977) ، ص 106 ـ 111 .

(10) أنظر أمثلة عن ذلك في أطروحتنا للمرحلة الثّالثة ، **الطرق الصّوفية والإستعمار الفرنسي للبلاد التّونسية 1881 ـ 1939** ، مخطوطة ، تونس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، 1987 ، ص 152 .

للدّولة الحامية (11) ، مع العلم أنّه قد أمكن أيضا توظيف الباي الذي كان له نفس الموقف (12) .

ومزيدًا منها في تَنْصيع صورتها أمام الرّأْي العام الإسلامي عامّة والمحلّي خاصّة ـ فيما يخصّ ـ احْترامها للاسلام وحرصها على مصالح المسلمين وللحدّ من تأثير الاتّهامات الألمانية التّركية المركّزة على انتهاكاتها للاسلام ـ كان من المفروض أن تلتزم فرنسا ـ تجاه المجنّدين من المسلمين ـ بسياسة دينية تقوم على احترام شعائر دينهم ، حتّى تكسب ثقتهم وولاءهم ، وخاصّة ليتفانوا في الدّفاع عنها ، والموت من أجلها .

2) وجود عشرات الآلاف من المسلمين على جبهات القتال الى جانب الجيوش الفرنسية : ذلك أنّه باندلاع الحرب العَالمية الأولى ، وتبعًا لحاجتها الماسّة والأكيدة للأهالي ، عمدت حكومة الاحتلال ـ طبقا للأمر العلي المؤرّخ في 1 أوت 1914 ـ إلى استدعاء الأهالي من الاحتياطين من عدّة حصص (13) .

---

(11) فيما يتعلّق بتلك المواقف للطرق الصّوفية أنظر ، العجيلي ، **الطرق الصّوفية والاستعمار . . .** ، ص 155 ـ 161 ، أمّا عن موقف مشائخ أهل المجلس الشّرعي بالمذهبيْن الحنفي والمالكي فانظر ، « شواهد الإخلاص » ، **جريدة الزّهرة** ، عدد 2032 ليوم 10 نوفمبر 1914 ، ص 2 .

(12) انظر « خطاب ملوكي لعامّة الرّعايا التّونسيين » ، **جريدة الزّهرة** ، عدد 2033 ، ليوم 10 نوفمبر 1914 ، ص 1

(13) حول مختلف القوانين المتعلقة باستدعاء إحتياطي مختلف الحصص انظر :
الرّائد الرّسمي ـ عدد 61 ليوم 2 أوت 1914 ، ص 1
ـ عدد 68 ليوم 10 أوت 1914 ، ص 1
وعـدد 86 ليوم 16 سبتمبر 1914 ، ص 1

وبعد اندلاع الحرب ، ظلّت حكومة الاحتلال ـ حرصًا منها على مدّ المِتْرُوبُول بما تحتاجه من الرّجال ـ تُغري المحلّيّين في تونس بالفوائد التي يمكنهم الحصول عليها من خلال تطوّعهم (14) .

بكلّ تلك الوسائل ، فاق العدد الجملي للتّونسيين الذين شَاركوا ـ إلى جانب فرنسا ـ في الحرب ، الثّمانين ألف (80.339) ، منهم عشرة آلاف من المتطوّعين (16) .

ونظرًا لحاجة البلاد الفرنسية إلى تعويض الفرنسيين المجنّدين في الحقول والمعامل ، فقد أمّدتها البلاد التّونسية بحوالي ثلاثين ألف من العمّال ، نصفهم تقريبًا تمّ تجنيدهم عن طريق المصالح الاستعمارية (17) والبقية كمتطوّعين .

وبذلك تكون البلاد التّونسية قد أمدّت فرنسا ـ طيلة الحرب العالمية الأولى ـ بأكثر من مائة ألف تونسي من الأصحّاء الذين غادروا البلاد وعائلاتهم لقتال عدو فرنسا على الجبهات أو العمل في المصانع والحقول (18) .

---

(14) من ذلك مثلا قولها أنّ « محصول المتطوّع ـ لمدة ثلاثة سنوات ـ يكون 400 فرنك من جهة العوض ، و 378 فرنك مرتّب يومي ، خاصّة وأنّ الجراية اليومية للعساكر بفرنسا وقع التّرفيع فيها من خمسة صانتيمات إلى خمسة وعشرن صانتيما . . . . ، ممّا يجعل التطوّع عظيم الفائدة من حيث المالية ، وتزيده أهمّية مساوات الأهالي في نفس الفوائد التي للعسْكري الفرنسي من حيث طيب الأكل ! ! والعناية والأسفار الرايقة (كذا) ، وقبول السكّان الفرنسيوين لهم بمظاهر الوداد الأخوي ، وفخر الحرب ، وعزّ الانتصار ، وعند رجوعهم (المتطوّعون) لبلادهم يرشّحون على غيرهم في الوظائف الشّاغرة بالإدارات العامّة بالمملكة . . . » ، أنظر ، أرشيف الحكومة التّونسية ، منشور وزاري بتاريخ 30 نوفمبر 1915 ، Mobilisation 1914, E 440 — 18/31

(15) Arnoulet, **op.cit,** p. 48

(16) Mahjoubi, A, **Les Origines du mouvement national en Tunisie, 1904 — 1934**, Tunis, publication de l'Université de Tunis, 1982, P. 150

(17) **Ibid**

(18) **Ibid**

إنّ وجود عشرات الآلاف من المسلمين على جبهات القتال ، بالإضافة الى الدّعاية الدّينية التي تمارسها ألمانيا ـ من خلال استغلالها لتركيا ـ فَرض على الحكومة الفرنسية انتهاج سياسة دينية تجاه أولائك المجنّدين حتّى تظهر أمام أعدائها وأمام المسلمين المناصرين لها بمظهر المحافظ على الشعائر الإسلامية والمحترم لها والحريص على تمكين المسلمين ـ الذين هم في خدمتها ـ من أدائها رغم ظروف الحرب حتّى تكسب عطف المسلمين ، وتحدّ من تأثير الدّعاية الألمانية التّركية التي ركّزت كثيرًا على المسألة الدّينية .

II ـ محاور السّياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة :

تمثّلت تلك السّياسة في العديد من المسائل التي لها علاقة بالإسلام ، حيث عملت الحكومة الفرنسية آنذاك على مساعدة المجنّدين على اتباع تعاليم دينهم ومبادئه فيما يتعلّق بالعبادات خاصّة ، وقد تمثّلت تلك السّياسة في :

1) **استجلاب إطارات دينية** : فبدعوى الإحاطة بالمجنّدين من المسلمين ، وتأطيرهم ، وتبصيرهم بأمور دينهم وإعانتهم على القيام بها ، حرصت الحكومة الفرنسية على استقدام إطار ديني يتكوّن من :

* أيمّة : فقد قرّر وزير الحرب الفرنسي ـ بتاريخ 27 أفريل 1915 ـ أن يرسل على سبيل التّجربة ـ سبعة أيمّة يوفدون إلى الحكومة العسكرية بباريس والفيالق الرّابع ، والخامس عشر والسّادس عشر والسّابع عشر والثّامن حيث يوجد المسلمون المعالجون بالمستشفيات بكثرة .

وقد عهد إلى الحاكم العام بالجزائر مباشرة تَعْيينهم ، بعد أنْ طُلب الى القيادة العسكرية والأطبّاء رؤساء المستشفيات تمكين أولائك الأيمّةمن كلّ

التّسهيلات الضّرورية لإقامة أمكنة لأداء الصّـلاة بتلك المؤسسات الاستشفائية (19) .

وتنفيذًا لتلك الأوامر ، فإنّ من بيْن من وقع عليه اختيار الحاكم العام للجزائر « من رجال الدّين لقضاء تلك المأمورية بين العساكر المسلمين هما السّيد بومزراق الوانوغي المقراني - مفتي الأصْنَام ومدرّسها ، والسّيد عبد الرّحمان القطرانجي - الذي كان يشغل خطّة عدل بالمحكمة المالكية بمدينة الجزائر - وكلاهما من قدماء أبناء المدارس الذين استفادوا فيها علما متينًا مع بقائهم على التمسّك بالعقائد الإسلامية . . . » (20) ! !

أمّا فيما يخصّ البلاد التّونسية فإنّ بعض الاشارات تدلّ على أنّ المجنّدين من التّونسيين كانوا محاطين بأيمّة وقع إرسالهم الى فرنسا منذ شهر جوان 1915 (21) :

فلقد أمكننا الوقوف على مطلب للمدعو الحاج محمد بن مصطفى النجّار المكْتبي بجهة الماتْلين من مراقبة بنزرت ، يطلب فيه تعيينه إمامًا بفرنسا (22) .

كما أنّ المسمّى مصطفى الكافي القاطن - آنذاك - بـ 31 نهج الجلد بتونس - قد طلب هو الآخر تعيينه إمامًا واعظًا بالمسجد الجديد الذي تمّ

---

(19) **C.N.U.D.S.T**, Gerre 1914 — 1918, le Ministre de la guerre au ministre des affaires étrangères, le 13/6/1915, Carton 1665, bobine P. 80, 3/1915 — 10/1915, f.132

(20) مسلم ، « المساعدة الأدبية للعساكر الوطنية في فرنسا ، الأيمّة » ، جريدة أخبار الحرب ، الجزائر ، المطبعة الشّرقيّة للأخوين فُونتانا ، عدد 57 ، ليوم 17 سبتمبر 1915 ، ص 4 .

(21) Goldsteîn, D, **Libération ou annescion : aux chemins croisés de l'histoire Tunisienne 1914 — 1922**, Tunis M.T.E, 1978, P.180; de même Arnoulet, op.cit, P. 54

(22) **A.G.T**. Le R.G au C.C. de Bizerte (sans date), D 70 — 8

تأسيسه في باريس ، مبيّنًا أنّه كفء للقيام بالمهمّة المطلوبة ، وأنّه طلبها لكثرة أفراد عائلته . وأنّه مستعدّ ـ من أجل القيام بتلك المهمّة ـ لمغادرة مسقط رأسه ، والتّحوّل الى العاصمة الفرنسية (23) .

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ أولائك الأيمّة لم يرسلوا ـ في الحقيقة ـ لمساعدة المرضى من المسلمين المجنّدين على القيام بشعائر دينهم ، وإنّما كان إيفادهم يتنزّل في إطار مواجهة فرنسا للدّعاية « الإسلامية » لألمانيا :

ذلك أنّ هذه الاخيرة استقدمت علماء مسلمين إلى برلين حيْث توجد بعض محتشدات الأسْرى من المسلمين ، وذلك قصد إلقاء محاضرات وخطب لحثّهم على القتال إلى جانب ألمانيا وتركيا ، وإقناعهم بمشروعية دُخُول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا استغلالا من هذه الأخيرة لمشاعر المسلمين لما لتركيا ـ مركز الخلافة ـ من وزن وتأثير عليهم .

وفي ذلك الإطار يتنزّل ما قام به العديد من العلماء سواء من المغرب (24) أو من المشرق ـ أثناء الحرب العالمية الأولى ـ لفائدة ألمانيا وتركيا .

فلقد كان أولائك جميعا « يعملون في الآستانة ، وفي أوروبا على إعداد حملات تحريرية مسلّحة ضدّ الاحتلال الإيطالي والفرنسي في المغرب العربي ،

---

(23) C.N.U.D.S.T, Tunisie Guerre 1914 — 1918, Mustapha el Kefi au Ministre des affaires étrangères à Paris, le 8/1/1916, Carton 1663, bobine P.79 9/1915 — 5/1918, f 47

(24) يمكن الاشارة الى ما قام به من تونس كلّ من صالح الشّريف ، اسماعيل الصّفايحي ، الخضر حسين وعلي ومحمد باش حانبة ، أما من الجزائر فنذكر محمد مزيان التّلمساني ، محمد الشّيبي التّونسي ، محمد بيراز الجزائري وحمدان بن علي الجزائري . ومن المغرب الأقصى محمد العتابي ، حول نشاط هؤلاء في المهجر لفائدة تركيا أثناء الحرب العالمية الأولى ، انظر حمّادي السّاحلي ، « نشاط الوطنين التّونسيين في المهجر أثناء الحرب العالمية الأولى » ، **المجلّة التّاريخية المغربية** ، عدد 34/33 (جوان 1984) ، ص 182 ـ 192 .

وقد نظّموا دعاية في صفوف المغاربة المجنّدين داخل الجيش الفرنسي ، واتّصلوا بالأسرى لدى الألمان لحملهم على التطوّع في الحركات الجهادية التي تساندها الدولة العثمانية معنويًا وأدبيًا » (25) ، بل وانتهى الأمر ببعضهم كصالح الشريف واسماعيل الصفايحي (من تونس) إلى تأسيس « لجنة استقلال الجزائر وتونس » في برلين سنة 1916 .

وفي اطار التّوظيف التّركي الألماني لبعض علماء المسلمين المناهضين للحلفاء ، وبطلب من غليوم الثّاني أرسلت الحكومة العثمانية إلى ألمانيا شخْصِيَتيْنْ هامّتيْنْ من دمشق هما الشيخ أحمد الكسباري والأمير علي باشا ابن الأمير عبد القادر الجزائري وقد جاءا خصّيصًا لإقناع الأسرى المغاربة بالتحوّل إلى القتال في صفوف الألمان ، وقد كان لما قالاه الأثر العميق في صفوف الأسْرى الشّمال إفريقيين (26) .

لقد ركّزت الدّعاية الألمانية على اتّهام فرنسا بعدم احترامها لمشاعر المسلمين وشعائرهم الدّينية وتعاليم دينهم ، لإثارة المسلمين ضدّها ، وإ قناع أولائك الأسرى في محتشداتها على ضرورة القتال الى جانبها ضدّ فرنسا وحلفائها ، وهو ما حتّم على هذه الأخيرة القيام - من جانبها - بدعاية دينية مضادّة للحدّ من تأثير الدّعاية الألمانية ، كسْبًا منها - هي الاخرى - لودّ المسلمين وولائهم خدمة لمصالحها .

فما كان منها الاّ أن ردّت على القائمين بالدّعاية الألمانية من علماء المسلمين بتوظيفها لعلماء مسلمين آخرين ، وخاصّة الأيمّة الذين جاءت بهم

(25) أبو القاسم محمد كرّو ، أعلامنا ، محمد الخضر حسين ، تونس ، مطبعة الاتحاد العام التّونسي للشّغل ، 1973 ، ص 24 .

(26) **A.G.T.,** Traduction d'un article paru dans le journal arabe du caire «Les pyramides» (Mars 1915), Mobilisation 1914, E 440 — 18/38

بتعلّة الإحاطة بالجرحى من الجنود المسلمين ، فأصبحوا أحسن وسيلة للدّعاية وتمجيد الحكومة الفرنسية في خطبهم الجمعية ومحاضراتهم ودروسهم والمناسبات الدّينية :

من ذلك أنّه بعدِ تَسلُّم الأيمّة الملحقين بالحكومة العسكرية بباريس - يوم 14 أفريل 1915 لمسجد Nogent sur marne بالبستان الاستعماري * وعلى إثر صلاة الجمعة التي أقيمت به ، توجّه المصلّون بإمامة الشيخ بومزراق المقراني « إلى الله السّميع العليم بقلوب خاشعة ، ورقاب خاضعة ، طالبين منه تعالى النّصر لدولتهم فرنسا وحلفائها ، وخذل ألمانيا الوحشية وإيادتها . . . ، قائلين : نحن أولاد فرنسا ، جئنا من أوطاننا باختيارنا متطوّعين ، ندافع عن شرف أمّتنا فرنسا المتمسّكة بالحقّ ، السّائرة على نهج الاستقامة والعدل . . . » ! ! (27) .

ومن مظاهر توظيف الإطار الدّيني الموجود على الجبهة نشير كذلك الى أنّه بطلب من الجرحى المسلمين وأيمّتهم بالجامع المذكور ، التأم يوم 25 نوفمبر 1918 حفل ، تمّ خلاله سرد أدعية ، وأداء صلاة الشّكر للّه الذي أنعم على فرنسا بالنّصر في حربها (28) .

---

* Le jardin colonial

(27) **C.N.U.D.S.T,** Guerre 1914 — 1918, Carton 1663, bobine P. 79, 9/1915 — 5/1918, f, 66

انظر الملحق رقم 1

(28) **Ibid,** Afrique 1918 — 1940, Télegramme du Ministre des affaires étrangères aux Residents géneraux à Tunis Rabat, et au gouverneur général de l'Algerie, le 26/11/1918, Carton 38, bobine 539, doss. 1, 5/1918 — 7/1919, f. 121

على أنّ ذلك التّوظيف « لرجال الدّين » قد شمل أيضا بعض مشائخ الطرق الصّوفية ممّن تطوّع منهم إلى جانب الجيوش الفرنسية في الحرب العالمية الأولى (29) .

كما تمّ توظيف الأيمّة في الرّد على الدّعاية الألمانية بنقض ما ورد في بعض المنشورات الألمانية ودحض ما احتوت عليه قصد الحدّ من تأثير محتوياتها على الجنود المسلمين .

ذلك أنّ برلين كانت « تشنّ دعاية تسميم على خطوط النّار ببلاغات إذاعية باللّغة العربية ، كما كانت ترسل - سرًّا إلى الأسرى - كتبا

---

(29) من الجزائر نشير إلى المسمّى إبراهيم بن الحاج محمد بن بلقاسم أخ شيخ زاوية الرّحمانية بالهامل (الجزائر) الذي تطوّع - طيلة الحرب - ضمن فيلق الصباحية الجزائريين ، وقد قام بزيارة عدّة مراكز يوجد بها جرحى من المسلمين للرّفع من معنوياتهم ، كما أنّه في كلمته أمام رئيس الجمهورية الفرنسية يوم 16 نوفمبر 1914 مجدّ انجازات فرنسا ، وعبّر عن تعلّق المسلمين بها ، وندّد في المقابل بتركيا « عدوّةالعرب منذ القدم » على حدّ قوله (انظر **C.N.U.D.S.T.**, Guerre 1914 — 1918, le Ministre de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 20/11/1914, Carton 1664, bobine P.80, 7/1914 — 7/1915, f. 76 . أمّا في كلمته أمام جنود التيرايور بآرلز Arls فقد ورد قوله : « إن الحرب التي تخوضونها ضدّ ألمانيا هي حرب مقدّسة ، وبحملهم للسّلاح من أجل فرنسا ، فإنّ المسلمين يدافعون عن مصالح دينهم ، وشرف عائلاتهم . وسلامة البلاد الاسلامية » (**Ibid**, Note datée du 6/2/1915, f. 182) أمّا أمام « الفرسان Les goumiers » بتراسكان Taras-can وبوكار Beaucaire فقد قال : « لا يجب أن نفرّق بين الألماني والتّركي ، فهذا الأخير - حليف الأوّل - أحقر وأذلّ منه » (**Ibid**, f. 183) . أمّا من تونس فنذكر محمد الشّريف التّيجاني - ابن شيخ زاوية التّيجانية ببوعرادة - الذي تطوّع منذ سبتمبر 1914 ، وقد عملت السّلط العسكرية الفرنسية على الاستفادة من وجوده على الجبهة باستغلال نفوذه الدّيني على الجرحى من المجنّدين التّونسيين ، حيث زار العديد من دور النقاهة حاثًا لهم على التّضحية من أجل فرنسا ، انظر ذلك في مقالنا ، « أضواء على حياة محمد الشّريف التّيجاني ومن خلالها أوضاع المحلّيين في تونس خلال الثّلث الأوّل من القرن العشرين » ، **المجلّة التّاريخية المغربية** ، عدد 56/55 (ديسمبقر 1989) ، ص 137 - 168 ، ص 154 .

ومجلّات » (30) نذكر منها كتيّبا بعنوان « الإسلام في الجيش الفرنسي ، حرب 15 ـ 1914 » * من تأليف المدعو الحاج عبد الله (31) .

وللردّ على ما احتوى عليه ودحْضِ ما ورد فيه ، أوْكلت السّلطات الفرنسية الأمر إلى الامامينْ المقراني وعبد الرحمان القطرانجي تحت إشراف وزارة الحرب الفرنسية ، مع العلم وأنّ العدد الضّروري من نسخ الرّد المذكور الضّرورية للتّرويج في كلّ المستعمرات ـ قد حدّد بخمسمائة نُسخة ، وهو عدد اعتبر كافيًا للقيام بِدعاية مضادّة (32) .

كلّ هذه الأمثلة توضّح ـ كما أسلفنا ـ الغاية الحقيقية التي استُقدم من أجلها أولائك الايمّة ، وقيامهم بدورهم على أحسن وجه .

وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه ، ويكشف عن أهمّية الدّور الذي قام به أولائك الأيمّة الموفدون أنّ فرنسا عمدت الى مكافأتهم تقديرا منها لدورهم وإكبارًا لمجهوداتهم (33) .

---

(30) Arnoulet, **op. cit** p. 53
«L'Islam dans l'armée Française, Guerre 1914 — 15» *

(31) **C.N.U.D.S.T**. Guerre 1914 —1918, Le Ministère des colonies au Ministre des affaires étrangères, le 19/7/1916, Carton 1657, bobine P. 77,3/1915 — 12/1916, f. 36

(32) **Ibid**

(33) من ذلك أنّ عبد الرحمان القطرانجي الذي كان يشغل خطّة عدل بالمحكمة المالكية بمدينة الجزائر قد طلب تعيينه قاضيا بمحكمة بويرة بمقاطعة الجزائر انظر : C.N.U.D.S.T Guerre 1914 — 1918 Note datée du 26/4/1917, Carton 1668, bobine P 81, 1/1917 — 4/1918, f — 176 وهو ما عارضه الحاكم العام للجزائر بدعوى أنّ مستواه الثقافي لا يسمح له بذلك (أنظر **Ibid,** le Le Gouverneur general de l'Algerie au Ministre des affaires étrangères, le 28/5/1917, f 128 فتمّ اقتراحه لنيل نيشان الإفتحار **Ibid**, (chevalier de la légion d'honneur) Note au Ministre de la guerre, le 8/1/1918, Carton 1669, bobine P. 81, 10/1917 — 4/1918, f. 87) أمّا بومزراق فقد طلب تمكينه من أراضي بدائرة قسنطينة أوكراؤها له بثمن منخفض وهو ما وافق عليه الحاكم العام للجزائر بشرط أن يمنح تلك الاراضي بجهة البيبان ، انظر ، **Ibid**. Afrique 1918 — 1940, le Gouverneur general de l'Algerie au Ministre des affaires étrangères, le 20/2/1920, Carton 39, bobine 540, 8/1919 — 7/1921, f. 43

* إرسال عدول إلى الجبهة : كان الجنود والمتطوّعون من التّونسيين قلقين على عائلاتهم وأقاربهم الذين خلّفوهم وراءهم ، خاصة وأنّ عدّة أعمال لا يمكن ـ قضائيا ـ أن تباشرها تلك العائلات إلا بحضور الجندي أو المتطوّع ، أو بشهادة عدلية فيها تفويض من جانبه ، كشهادة التّوكيل أو الطّلاق أو حجّة رضا الأب بعقد نِكاح ابنته ، وغيرها من الشهادات التي يقع تحريرها لدى المحاكم الشّرعية .

ولذلك ، وسعيًا منها لتبسيط تلك الإجراءات وتسهيلها وبالإضافة الى حرصها على حفظ المجنّدين والمتطوّعين في أعراضهم (34) وأرزاقهم (35) ، عملت حكومة الاحتلال على إيفاد عدْلين الى الجبهة لتسهيل إبرام العقود التي قد يحتاجها الجنود .

لقد اشترطت السّلط العسكرية أن يكون العدلان أصيليْ التّراب العسكري بالجنوب التّونسي حتّى يكون ولاؤهما غير مشكوك فيه على حدّ قولها (36) ! !

وفعلا صدر يوم 17 ديسمبر 1914 أمر علي يتعلّق بإحداث خطّة عدليْن بفرنسا لقبول الشّهادات من العساكر المسلمين التّونسيين المستقرّين بفرنسا .

---

(34) في المنشور الوزاري المؤرخ في 8 أكتوبر 1914 والموجّه الى القضاة ، ورد قوله : « إنّ كثيرًا ما ترد عدّة مكاتيب من العساكر الذين تحت السلاح في التّشكّي من وقوع التّحيّل على زوجاتهم بإيهامهنّ أن أزواجهنّ توفّوا وذلك لحملهنّ على التزوّج بعدهم ، وحيث يلزم التيقّظ والاعتناء بهاته المسألة فالمراد التثبّت التّام فيما عسى أن يعرض عليكم من النّوازل التي من هذا القبيل . . . » انظر
A.G.T., G., circulaires militaires (1914), doss. 20

(35) في المنشور الوزاري المؤرخ في 8 جوان 1915 والموجّه الى القضاة ورد قوله : « بلغ الوزارة أنّ بعض العساكر التّونسيين الذين هم الآن تحت السّلاح تنجرّ إليهم بالإرث منابات ممّن يتوفّى من أقاربهم . . . ، ويستولي عليها أقاربهم . . ، فالمطلوب حفظ حقوق أولائك العساكر حتى عودتهم . . . » ، A.G.T.G circulaires militaires (1914) doss . 20

(36) Arnoulet, **op . cit** P.54

وقد نصّ الفصل الأوّل ـ من الأمر المذكور ـ على تعيين الفقيهيْن العدْلين الجيلاني بن بلقاسم بُوجافة من جرجيس (عمل ورغمّة) ، وأحمد بن محمد ميلود من قبلّي (عمل نفزاوة) ، في حين نصّ فصله الثّاني على أنّ مهمّتهما تتمثّل في تحمّل الشّهادات التي تُعرض عليْهما ، والحجج التي يلزمها ختم قاض ، كوثائق الوفيات ونحوها ، يُتمّمانها على ما تقتضيه القواعد الشّرعية ويصحّح أحدهما في محلّ الختم علامة على صحّتها وإتمام موجبها الشّرعي ، وتكون بموجب ذلك عاملة كحجّة صحيحة شرعية (37) .

أمّا الفصل الثّالث فقد نصّ على أنّهما « يمسكان دفترًا واحدًا من دفاتر أعمال الشّهود ، يسلّمه لهما قسم الوزارة الكبرى . . . . ، يقيّدان به الشّهادات المذكورة ، ويمضي كلاهما عليْها بالدّفتر المذكور ، ويكون ذلك الدّفتر والحجج التي تكتب به والمسلّمة لأربابها معفاة من أداء التّانْبرْ والتّسجيل ، ما عدا تسجيل النّقل بالوفاة أو بغيره وبدون أجر على كتابتها ، حيث خُصّص للعدليْن المذكوريْن مرتّب شهري عمّا ذكر . . . . » (38) .

وتطبيقا لذلك تحوّل العدْلان المذكوران ـ منذ جوان 1915 ـ ليستقرّا في آرْلز * حيث توجد مستودعات الفيلق الرّابع والثّامن من التّيرايور (39) بالجهة الخامسة عشرة .

---

(37) « أمر علي يتعلّق بإحداث خطّة عدليْن بفرنسا لقبول الشّهادات من العساكر المسلمين التّونسيين المستقرّين الآن بفرنسا » **الرّائد التّونسي** ، عدد 112 ليوم 19 ديسمبر 1914 ، ص 1 .

(38) نفس المصدر

* Arls

(39) Arnoulet, **op.cit, p. 54**

أمّا عن جرايتهما التي كانت تتحمّلها ميزانية البلاد التّونسية (40) ، فقد حدّدت في البداية بمائتيْ فرنك في الشّهر ، ثم وقع التّرفيع فيها إلى مائتين وخمسين ابتداء من غرّة أكتوبر 1915 ، ثم إلى أربعمائة فرنك من غرّة ماي 1918 ، كما خصّصت لهما منحة غلاء المعيشة منذ بداية جانفي 1919 (41) .

لقد كان للخدمات التي قدّماها فائق التّقدير والاعتبار من طرف السّلط العسكرية الفرنسية ، حتّى أنّ وزير الحرب الفرنسي اقترح مكافأتهما بصفة رمزية ، كمنحهما La Concession des Palmes académiques (42) ، في حين رفض منحهما La médaille de la Reconaissance Française - رغم اعترافه بأهمّية ما قدّماه ، معتبرًا أنّ ما تقاضاه كلّ منهما - مقابل تلك الخدمات - يفوق بكثير ما كان يمكن له أن يجنيه لو بقي في بلاده (43) ، مع العلم أنّ العدل الجيلاني بن بلقاسم قد غادر نهائيا آرلز يوم 27 جوان 1919 ، في حين غادرها أحمد بن محمد يوم 12 ديسمبر من نفس السّنة (44) .

2) بناء المساجد :

عمدت السّلطات الألمانية في « محتشد الهلال » * بفنزدورف * قرب زُوسن * - على بعد ثلاثين كلم تقريبًا من برلين - إلى بناء مسجد (45) ،

(40) C.N.U.D.S.T, Afrique 1918 — 1940, Le R.G. au Ministre des affaires étrangères, le 6/6/1919, Carton 38, bobine 539, doss 1, 5/1918 — 7/1919, f 213.

(41) **Ibid,** du même au même, le 20/12/1919, Carton 39, bobine 540, 8/1919 — 7/1921, f.32 .

(42) **Ibid,** du même au même, le 16/11/1919, f . 21 .

(43) **Ibid,** le Ministre de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 7/1/1920, f . 34.

(44) **Ibid,** f . 7

* Le Camp du Croissant

* Wunsdroff

* Zossen

(45) Ageron, **op. cit,** t.2, p. 1178.

وذلك بإذن من إمبراطور ألمانيا نفسه قصد تمكين الأسرى المسلمين من أداء شعائر دينهم في نفس الظروف التي يؤدّونها فيها في بُلدانهم (46) .

وقد وقع تدشينه ليلة دخول شهر رمضان في 14 جويلية 1915 بحضور سفير تركيا في برلين .

وقد ألقى ضابط سام ألماني ـ بالمناسبة كلمة باسم إمبراطور ألمانيا أوضح فيها أنّ « بناء ذلك المعلم في بلد أجنبي ينمّ عن التّقدير الخاصّ الذي يكنّه جلالة الإمبراطور للشّعوب الإسلامية . . . (47) .

أمّا محمد الخضر حسين (ت . 1958) فقد ألقى ـ بنفس المناسبة ـ كلمة مجّد فيها الأمّة الألمانية والامبراطور غليوم الثّاني (48) ، وممّا ورد فيها قوله : « إنّ من جملة أعمال ألمانيا تأسيسها لهذا الجامع : فهذا المبْنَى رغم أنّه لا يحتلّ إلاّ مساحة محدودة من التّراب الألماني ، فانّ له ـ في قلوبنا ـ ضعف مساحته . . . ، وفي الوقت الذي يتذكّر فيه إخواننا الجزائريون أنّ فرنسا حوّلت جامع صالح باي بقسنطينة ، والجامع الكبير بعنّابة إلى ثكنة تحشد فيها جنودها ، فإنّهم سيّدركون الفرق بين من يبني فوق أرضه مسجدًا جميلاً كهذا ، وبين حكومة لا همّ لها إلاّ القضاء على الإسلام ومؤسساته . . . » ! ! (49) .

---

(46) **C.N.U.D.S.T**, Guerre 1914 — 1918, «perspectives sur l'avenir des musulmans algeriens», le 15/3/1916, Carton 1656, bobine P.77, 3/1916 — 6/1916, f . 55

(47) **Ibid**

(48) انظر نصّها الكامل في : **Ibid**, Afrique 1918 — 1940, Note datée du 17/3/1920, Carton 17, bobine 533, dossier 1, 6/1918 — 8/1921, f . 154 — 156.

(49) **Ibid** f . 155 — 156

كما أنّ المسجد المذكور يقع داخل معسكر أقامت السّلطات الألمانية بداخله « حمّامات عربية على النّمط الشّرقي ، وكذلك مقاهي عربية ، وأماكن نظافة تمكّن الأسرى من الوضوء لكلّ صلاة » (50) .

وتبعا لتلك الدّعاية الألمانية المكثّفة خاصّة على الجبهة ، كان على فرنسا أن تردّ بسرعة بإجراءات مماثلة من شأنها أن تشدّ إليها ولاء المسلمين وتعلّقهم بها ، فتمّ إقرار تشييد جامع ضخم - في باريس - شبيه - بالتّحديد - بذلك الذي شُيّد في برلين بأمر من الامبراطور الألماني (51) .

ورغم أنّ فكرة تأسيس جامع في باريس تعود الى نهاية القرن التّاسع عشر حيث قُوبلت بمعارضة المعمّرين المناهضين للأهالي حيث ما وجدوا ، فإنّ « اندلاع الحرب ، وحاجة فرنسا الأكيدة الى حماية المسلمين من تأثير الجامعة الإسلامية الجرمانية الأصل أصبح بناؤه متأكّدًا خاصّة وأنّ فرنسا تحمي حوالي خمسة عشر مليونا مسلما ، بالإضافةالى ولاء المسلمين بالجزائر ، تونس والمغرب ومسلمي إفريقيا الغربية ، ومساهمتهم في الدّفاع عن الأرض الفرنسية . . . » (52) .

---

(50) **Ibid,** Guerre 1914 — 1918, le Lieutenant el Hadj Abdallah, **«L'Islam dans l'armée Française (Guerre 1914 — 1915)»,** Carton 1655, bobine P. 76, 9/1915 — 2/1916, f.115 — 116, f .116.

(51) **Ibid,** Lettre au président du conseil, le 22/1/1916, f . 97.

(52) **Ibid,** P. Bourdarie, «Une mosquée à Paris», le 15/2/1916, Carton 1659, bobine P. 78, 10/1915 — 2/1916, f . 181.

لكلّ تلك الاعتبارات وقع - منذ بداية الحرب - وضع مبنى البستان الاستعماري بينُوجُونْ سُورْمَارْن * من طرف وزارة المستعمرات على ذمّة وزارة الصحّة التي حوّلته الى مستشفى (53) .

وبمقتضى القرار الوزاري المؤرخ في 4 ديسمبر 1914 تمّ تخصيصه للجرحى من المسلمين بعد أن وقع تجهيزه بكلّ الوسائل الضّرورية (54) .

وداخل المستشفى المذكور الكائن في وسط غابة فانسان - بالقرب من باريس - تقرّر بناء جامع يمكّن الجرحى المقيمين به من أداء شعائرهم ، وقد عهد بالسّهر على ذلك للإمام بومزراق المقراني ، حتّى يكون المبنى مُستجِيبًا - من حيث اتّجاهه ومكوّناته - إلى كلّ مقتضيات الشّرع الإسلامي (55) .

ولإتمام إنجازه تطوّعت مدينة باريس بقطعة الأرض التي سيقام عليها ، في حين كانت الموارد المالية اللاّزمة لإتمام البناء متأتّية من مساهمات كلّ من :

الجزائر	25.000 فرنك
تونس	15.000 فرنك
المغرب	20.000 فرنك
إفريقيا الغربية الفرنسية	10.000 فرنك

* Le jardin colonial à Nogent sur marne

(53) **A.G.T**, Note à propos de la mosquée du jardin colonial à Nogent-sur Marne (sans date), D 70 — 8.

(54) حول تلك التّجهيزات المتوفّرة فيه أنظر **C.N.U.D.S.T**, Guerre 1914 — 1918, Le Ministre des colonies au Ministre des affaires étrangères, le 10/11/1915, Carton 1663, bobine P. 79, 9/1915 — 5/1918, f . 7 — 28.

(55) **A.G.T.**, Note à propos de la mosquée du jardin colonial à Nogent- sur Marne, D 70 — 8.

موارد مختلفة	80.000 فرنك
موارد المسلمين الفرنسيين	250.000 فرنك
الجملـــة :	400.000 فرنك (56)

كما أنّ وزارات الشؤون الخارجية ، والحـرب ، والمستعمرات ساهمـت - كلّ واحدة منها - بإعانة قدرها 4.000 فرنك (57) .

أمّا من حيث التّصميم فيحتوي - من حهة المدخل الرّئيسي - على ساحة رئيسية عرضها 30 م وطولها 54 م مبلّطة ، محاطة بأروقة ، وفي وسطها نصب تذكاري ونافورة ، بالإضافة إلى ملحقات وقباب ، ومحراب ، ومنبر ، وتدفئة مركزية ، وإنارة ، وتهوئة وفقا للظّروف المناخية ، إلى جانب مكتبة إسلامية وحديقة ، وغرف لإقامة الإمام والحرّاس ، وتحيط بالكلّ حواجـز وغراسات (58) .

وبفضل المؤازرة المجانية من طرف المهندس المعماري بيني ، والرّسامين والفنّانين الذين ساهموا معه في زخرفة البناء **أمكن الانتهاء من بنائه في أقلّ من شهريْن** ، وقد وفّرت « مغازات اللّوفر السجّاد والبُسط التي تغطّي الجدران ، في حين أهدى سلطان المغرب زربية ، وساهم ألاپيتيت - المقيم العام الفرنسي

---

(56) C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, P. Bourdarie, «Une mosquée à Paris», le 15/2/1916, Carton 1659, bobine P. 78, 10/1915 — 2/1916, f . 183.

(57) A.G.T., Lettre au R.G. de Tunisie, Paris, le 7/6/1919, p.1, D 70 — 8.

(58) C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, «Edification d'une mosquée à Paris : description sommaire de l'edifice», Paris, le 22/9/1916, Carton 1661, bobine P.79, 12/1914 — 5/1918, f . 14 — 139.

بتونس آنذاك - بقنديل صغير ومباخر كما ساهم لوطو - الحاكم العام للجزائر - بحصائر جميلة منسوجة من القصب ومتأتّية من تلمسان ، والجنرال ليوطي - المقيم العام الفرنسي آنذاك بالمغرب الأقصى - بقنديل من النّحاس المنقوش ، كما ساهمت « جمعية مساعدة الجرحى المسلمين » * بزربية صلاة وقنديل للمحراب (59) .

وفي الواقع ، فإنّ الجامع المذكور لا يعدو أن يكون بناء هشًّا ذا صبغة أساسًا ظرفية ، تمّ إنجازه في ظرف عدّة أسابيع وبموارد محدودة (60) ، ورغم ذلك فقد استغلّت فرنسا فرصة إنجازه للقيام بدعاية واسعة النّطاق بين المسلمين :

فإن كان مسجد « محتشد الهلال » قرب برلين يُزار باستمرار من طرف صحافيين أتراك ، وشخصيات فارسيّة ومصرية ، فإنّ جامع البستان الاستعماري - قرب باريس والذي بني على هيئة المساجد الإسلامية داخلاً من حيث اتّجاه محرابه نحو القبلة ، وتجهيزه بكلّ وسائل الطهّارة المطلوبة شرعًا (61) - قد وقع افتتاحه يوم الجمعة 14 أفريل 1915 بحفل حضره جرحى المسلمين الموجودون بالمؤسسات الاستشفائية المجاورة ، وقدّمت لهم فيه « جمعية مساعدة الجرحى المسلمين » « . . . . مأدبة فاخرة . . . . ، بأشهى

---

* La société d'assistance aux blessés musulmans.

(59) **A.G.T.,** Lettre-de Paris au R.G. de la republique Française à Tunis, le 7/6/1919, D 70 — 8.

(60) إنّ ما يؤكّد ذلك هو أنّه منذ سنة 1919 أصبح في حاجته أكيدة إلى التّرميم للحيلولة دون انهياره . حتّى أنّ الإبقاء عليه حتى يتمّ بناء جامع باريس سنة 1920 - كان يتطلّب توفير ما لا يقلّ عن 4000 فرنك قصد ترميمه . انظر : **A.G.T.,** Le directeur du jardin colonial au Minitre plenipotentiaire attaché au cabinet du Ministre des affaires étrangères, le 27/5/1919, D 70 — 8.

(61) أنظر التّوضيح الموجود بأسفل رسم الجامع المذكور بالملحق رقم 2

وألذّ المآكل العربية الإفريقية كالكسكسي والشّواء والكباب ، وأنواع الحلويات الجزائرية كالمقروض وغيره. . . » (62) .

لقد عملت الحكومة الفرنسية على استغلال الجامع المذكور وتوظيفه في تدعيم ولاء المسلمين لها حتّى تظهر بمظهر المحافظ على دينهم ، والحريص على تمكينهم من أداء فرائضه حتّى خارج بلدانهم ، كلّ ذلك ـ كما أسلفنا ـ « لتحدّ من دعاية الأعوان الألمان الذين لاهمّ لهم [في نظر الفرنسيين] إلاّ إثارة المسلمين ضدّ الدّولة الحامية . . . » (63) .

لذلك عمدت إلى الدّعاية لذلك الانجاز الذي شيّدته بـ :

* أخذ صور فتوغرافية له قصد ترويجها ، حيث جعلتها في شكل عشرة أنواع من البطاقات البريدية ، سحبت منها خمسين ألف بطاقة أُعدّت خصّيصًا لتوزيعها بين الجرحى من المسلمين ، مع العلم أنّ البطاقات المذكورة ـ والتي تحمل كتابة بالعربية ـ تمثّل داخل الجامع المذكور وخارجه ، والزّربية المهداة له من طرف سلطان المغرب الاقصى ، وكذلك صُوَرًا للمسجد من زوايا مختلفة ، وقد تطلّب كلّ ذلك مبلغ ألف وخمسمائة فرنك (64) .

وتعميمًا للتّعريف بذلك الإنجاز ، وحرصًا من فرنسا على تبجّحها به لدى سكّان مستعمراتها ، بادر المقيم العام الفرنسي بالبلاد التّونسية إلى مدّ باي تونس بصور لجامع البستان الاستعماري ومختلف تجهيزات المستشفى الواقع

---

(62) انظر الملحق رقم 1

(63) Jed «Érection d'une mosquée et d'un hopitâl dans le jardin colonial de Nogent sur Marne», **La Tunisie illustrée,** n° 119, du 20/2/1916. P. 6.

(64) **C.N.U.D.S.T**, Guerre 1914 — 1918, Note pour le sous-directeur — chef du service de l'afrique occidentale et de l'Afrique équatoriale, le 7/11/1916, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 5/1918, f. 147.

فيه ، « فأبْدى سموّه تأثّره لتلك اللّفتة الكريمة من قبل الحكومة الفرنسية التي أرسلت صورًا منه أيضا الى شريف مكّة وسلطان المغرب الأقصى . . . » (65) .

لقد كان لتلك « الصّور الانطباع الحسن لدى كلّ الجرحى من المسلمين ، وفي كلّ أنحاء العالم الإسلامي - على حدّ قول السّلطات الفرنسية - ، حتّى أنّ شريف مكّة وسموّ باي تونس أرسلا بتهانيهما الحارّة إلى وزارة المستعمرات . . . » ! ! (66) .

وإمعانًا في الدّعاية تمّ وضع آلات سينمائية - في المستشفيات العسكرية بـ كارْيار سُوبْوَا * ومْوَازَالْ ، وكذلك في مستشفى البستان الاستعماري - وذلك لتصوير أشرطة تصوّر الحياة اليومية للجرحى من المسلمين ، حتّى تعلم عائلاتهم - على حدّ زعم السّلطات الاستعمارية ! ! - بمدى العناية التي يحاط بها أبناؤها ، مع العلم وأنّ تلك الأشرطة أُرسلت إلى كلّ من تونس والمغرب الأقصى قصد عرضها على الأهالي هناك ، وهي مبادرة حظيت من قبلهم برواج كبير ، حتّى أنّ الجنرال ليوطي - الذي كان يعرض أشرطة دعائية بين قبائل المغرب الأقصى الحديثة العهد بالخضوع للاستعمار الفرنسي - طالب بتمكينه من وسائل عرض إضافية ! ! (67) .

* الدّعاية للجامع المذكور عن طريق الصّحف : فلإعطاء أكبر قدر من الدّعاية - بين المحلّيين للجامع المذكور ، وقع مدّ العديد من الصحف بصور

---

(65) **Ibid,** Le R.G. de France en Tunisie au Ministre des affaires étrangères, Carton 1668, bobine P. 81, 1/1917 — 9/1917, f. 167.

(66) **A.G.T.,** Lettre de Paris au R.G. de France à Tunis, le 7/6/1919, D 70 — 8.

* Carrieres-sous-bois et Moiselles

(67) **C.N.U.D.S.T**, Guerre 1914 — 1918, Note émanante de Paris, datée du 10/12/1917, Carton 1669, bobine P. 81, 10/1917 — 4/1918, f. 61 — 62.

فتوغرافية عنه لنشرها : من ذلك أنّ الكاتب العام للحكومة التّونسية أطلع **جريدة الزّهرة** على « رسم المسجد الذي تمّ بناؤه على أبدع أسلوب ، فإذا هو - على حدّ قولها - على شكل الجوامع الإسلامية بزيادة تحسين فنّي في واجهته الخارجية ، أمّا منارته فهي على شكل المنائر الأندلسية . ذات الأربعة أضلاع ، وتحفّه من كلّ جهاته الأشجار والغروس بما ترتاح له المُهج والنّفوس . . . ، فجاء بُرهَانًا قاطعا من الحكومة الفرنسية على عنايتها بالمسلمين التّابعين للدّولة الجمهورية . . . » (68) .

كما خصّته مجلّة « تونس المصوّرة * بمقال مرفوق بصورة له ، أشادت فيه بذلك الإنجاز الضّخم الذي - على حدّ قولها - « مكّن اتباع محمد من أداء شعائرهم عند ما ينادي المؤذّن من أعلى الصّومعة معلنا عن وقت الصّلاة . . ، وقد كان لتلك المبادرة الأثر الطيّب لدى المسلمين الذين وقفوا مرّة أخرى على مدى العناية التي تخصّ بها فرنسا الأهالي ، والتّسهيلات التي تضعها أمام أدائهم لشعائر دينهم . . . » (69) ! !

أمّا **جريدة أخبار الحرب** (70) - التي تروج بكثرة في كلّ أنحاء الجزائر ، كما كانت ترسل منها عدّة نسخ إلى كلّ من تونس (71) والمغرب

---

(68) « مسجد باريس » **جريدة الزّهرة** ، عدد 2492 ، ليوم 4 مارس 1916 ، ص 2 .

* **La Tunisie illustrée**

(69) Jed, «Érection d'une mosquée et d'un höpital dans le jardin colonial de Nogent-sur-Marne», **La Tunisie illustrée**, n° 119, du 20/2/1916 p. 6.

(70) جريدة بالعربية تصدرها الحكومة العامّة . تعطي أنباء تتعلّق فقط بالحرب . وقد تميّزت بتمجيدها - المبالغ فيه - للحكومة الفرنسية ، وخاصة ضعف أسلوبها ولغتها لاعتمادها على من ليس لهم إلمام ودراية كاملين باللّغة العربية . انظر . Ageron, **op.cit.** t.2, p. 1177.

(71) أمكننا الإطّلاع على عدد لا بأس به من الأعداد الموجودة بقسم الدّوريات بالمكتبة الوطنية بتونس ، في حين لا وجود لها بمركز التوثيق القومي .

وطرابلس الغرب - فقد أوردت صورة له في صفحتها الأولى وخصّته بمقال مطوّل (72) اعتبرت فيه أنّ الجامع المذكور « جاء شاهدًا جديدًا على حسن عناية الحكومة بالعساكر الإسلامية . . . » (73) ! ! .

كما تناقلت أصداء بنائه **جريدة La Depêche Marocaine** ، وجريدة « **المحبّة الإسلامية** * (74) الباريسية ليوم 10 فيفري 1916 .

كلّ ذلك يكشف بوضوح حرص السّلطات الفرنسية على الحدّ من تأثير الدّعاية الألمانية ، والتّدليل - للمسلمين - على احترامها لعقيدتهم ، وتمكينها لهم من كلّ ما من شأنه أن يعينهم على القيام بما يتطلّبه منهم دينهم ، كلّ ذلك خدمة لمصالحها قبل أيّ شيء آخر .

3) مراعاة المبادىء الإسلامية في تغذية العمّال والمجنّدين :

إنّ انتقال عشرات الآلاف من المسلمين إلى فرنسا من شأنه أن يثير إشكالاً حول تغذيتهم التي حرصت السّلطات الفرنسية على أن تكون وفقا للشّريعة الإسلامية . ففيما يتعلّق بالأعراف الذين يشغّلون عمّالا مسلمين حُدّدت عدّة شروط تتعلّق بتغذيتهم ، حيث نصّت على مَنْع أولائك

---

(72) A.G.T., Le Gouverneur général de l'Algrie au Ministre de l'interieur Français, le 14/2/1916, D 70 — 8.

(73) « الجرحى المسلمون في باريس ، بناء جامع » ، **جريدة أخبار الحرب** ، عدد 68 ، ليوم 3/2، د191 . ص 4 .

* **Les Amitiés Musulmanes**

(74) جمعية تأسّست في باريس فى أواخر سنة 1915 ، تهدف إلى « التّحابب والمودّة بين الفرنسيين والمسلمين ، أنشأت لها جريدة « **المحبّة الإسلامية Les Amitiés musulmanes** » بالعربية والفرنسية صدر عددها الأوّل يوم 15 ديسمبر 1915 وبه يوجد القانون الأساسي للجمعية المذكورة ، أنظر ، C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 5/1918, f. 35 — 36.

« المستأجرين وأعوانهم من تقديم الكحول أو أيّ نوع من المشروبات الكُحُولية لأولائك العمّال ، وكلّ مستأجر يخالف تلك التّعليمات يسحب منه أولائك العمّال ، ولا يمكن له الحصول على آخرين . . . » (75) .

أمّا بالنّسبة إلى المأكل فقد نصّت الشّروط المذكورة على تحجير لحم الخنزير وشحمه ، حتّى يكون الغذاء ـ في حدود الإمكان ـ موافقا لمزاج أولائك الأفارقة (76) :

من ذلك ـ مثلا ـ أنّه بالنّسبة الى العمّال بجهة الهافر * كان هناك مسلخ صغير ومغازة لبيع اللّحم المذكّى طبقًا للشرع الإسلامي ! ! ، كما وقع تحجير القمار ، لكن رغم ذلك كانت هناك تجاوزات تكون عقوبتها ـ في حالة تكرّرها ـ الطّرد من المعمل (77) .

أمّا بالنّسبة إلى الجرحى من الجنود المسلمين ، فإنّ عدّة إجراءات تمّ اتّخاذها حتّى تكون تغذيتهم طبقا لتعاليم دينهم ، فذهبت السّلطات الفرنسية

---

(75) **Ibid,** cahiers des charges, des clauses et conditions relatives à la mise à la disposition de l'agriculture les ouvriers de l'Afrique du nord, Carton 1509, bobine P. 58, 8/1916 — 4/1917, f. 145 — 146, f. 145.

(76) **Ibid**

* Le Havre

(77) **Ibid,** Rapport sur le fonctionnement du bureau annexe des affaires indigenes au Havre pendant le 2[e] semestre de 1917, Carton 1510, bobine P. 58, 5/1917 — 5/1918, f. 242-252, f. 245-246.

إلى حدّ جدولة الأعياد الدّينية عند المسلمين ، وإعطاء التّعليمات اللاّزمة لتمكين المجنّدين من إحيائها (78) .

وبالنّسبة الى الوجبات الغذائية فقد وقع تحجير لحم الخنزير وشحومه ، وكذلك الخمر الذي لم يسمح به إلاّ لأولائك الذين تعوّدوا على شربه ، ويأتي تمكينهم منه إجتنابًا لكثرة إلحاحهم عليه ، لكن لا يمكن بحال تقديمه إلاّ للّذين يطلبونه ، هذا على أن يحتوي جدول الأطعمة * على الكسكسي التّقليدي ، والشّواء بمناسبة الأعياد (79) .

وتطبيقا لتلك الإجراءات فتح « مقهى يوزّع المشروبات العادية ، أمّا الوجبة الغذائية فتحتوى على قطعة من لحم البقر أو الضّأن ، وصحن من الخضر ، اللّوبية ، العدس ، البطاطة ، الحمص ، أو العجين . . ، مع العلم أنّ الطّبخ يتمّ باستعمال الزّبدة عوضا عن شحم الخنزير الذي تحرّمه الشّريعة الإسلامية . . . » (80) .

ويوم الجمعة تقدّم إحدى الجمعيات « للعساكر الافريقيين كسكسا . . . ، كما توفّر فونوغرافا يحتوي على أدوار عربية جميلة ، هذا إلى جانب آلات موسيقية عربية كالرّبابة . . . » (81) .

---

(78) **A.G.T.**, Le Président du Conseil - Ministre de la guerre - aux généraux Gouverneurs militaires de Paris et de Lyon, aux généraux commandants les Régions 3 à 13, 15 à 18, 20 et 21, au gnéral commandant en chef des troupes Françaises de l'Afrique du Nord, le 14/2/1918, Mobilisation 1914, E440-18/37.

* Le menu

(79) **Ibid**

(80) **C.N.U.D.S.T.**, Guerre 1914-1918, Raymand-président de la société « la solidarité Franco-musulmane » au prefet de police, le 20/2/1917, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 5/1918, f. 176-184, f. 179-180.

(81) « موسيقى وكسكسي وقهوة » ، **جريدة المحبّة الإسلامية** ، عدد 1 ، ليوم 10 ديسمبر 1915 ، ص 3 .

4) صـوم رمضـان :

اعتبرت السّلطات الفرنسية أنّ صوم رمضان من أهمّ الفرائض عند المسلمين ، الذين إن كان بعضهم قد لا يتردّد في شرب الخمر ، فإنّ أغلبهم يصومون رمضان ، واعتبارًا لذلك بادرت الى اتّخاذ بعض الاجراءات .

إنّ المعلومات المتوفّرة حول هذا الموضوع تتوزّع حول ثلاثة محاور يتعلّق :

* **أوّلها** بتحديد بداية شهر رمضان : يبدو أنّ ذلك بقي مرتبطا بالبلاد التّونسية التي بعد رؤية الهلال فيها يُبرق إلى الاطار الدّيني على الجبهة :

ففي رسالة إلى القاضي المالكي - الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور ، أوضح الجيلاني بوحافة - السّابق الذّكر - أنّه « بناء على قرب دخول رمضان المعظّم [لسنة 1915] ، واضطرارنا لمعرفة دخوله لارشاد إخوتنا العساكر الافريقية - حسب رغبتهم ، وكان من الصّعب علينا معرفة دخوله إلاّ باعتبار شعبان ثلاثين يومًا - كما لا يخفي عليكم - لكثرة الضّباب وتراكم السّحاب بالأفق ، ولذلك يصعب علّينا رؤية الهلال ، وعليه فالمرجو من سيادتكم العلمية إعلامنا بواسطة التّلغراف كسائر مشائخ قضاة الإيّالة حتّى يكون صوم جميعنا مبنيًا على قاعدة شرعية . . . » (82) .

وفعلا أبرق القاضي المالكي المذكور الى الجيلاني بوحافة - بتاريخ 12 جويلية 1915 - يعلمه أنّ رمضان يبتدىء يوم الثلاثاء 13 جويلية (83) ،

---

(82) **أرشيف الحكومة التّونسية** ، رسالة الجيلاني بوحافة الى القاضي المالكي ، بتاريخ 24 جوان 1915 ، انظر الملحق رقم 3 ، Mobilisation 1914, E 440 — 18/43.

(83) **A.G.T.**, Mobilisation 1914, E 440 — 18/43.

كما أرسل الجيلاني بوحافة - أيضا - يسأل عن بداية شهر رمضان لسنة 1917 ، وكالعادة أبرق إليه القاضي المالكي يعلمه أنّه يبتدىء يوم 20 جوان (84) .

كلّ ذلك يوضّح أنّ المجنّدين المسلمين ظلّوا - في تحديديهم لبداية شهر رمضان - على اتّصال بالبلاد التّونسية ، حتّى يكون صوم الجميع « مبنيّا على قاعدة شرعية » على حدّ قول الجيلاني بوحافة ! ! .

* **ثانيها** يتعلّق بالاجراءات التي اتّخذتها السّلطات الفرنسية بمناسبة دخول شهر رمضان : فمن حيث مبدأ الصّوم « منحتهم حرّية الاختيار . . . ، فمن أراد منهم الصّوم لا يُمنع ، بل يساعد على ذلك ، ومن كامل إنصافها أنّه لما قرب شهر الله - رمضان المعظّم - بنحو أربعة أيّام ، صدر أمر من الوزارة الحربية لكافة رؤساء المستشفيات أنّ من شاء صوم رمضان من العساكر المسلمين له ذلك ، ويقترح من الأكل ما يحبّ ، ويجري وقت أكله على ما عليه الصّائم من الفطر بعد تحقّق غروب الشّمس ، والسّحور آخر اللّيل . . » (85) .

وفعلاً لم تعارض تلك السّلطات مبدأ الصّوم ، بل تركت كامل الحرّية للجنود ، وبادرت الى تسجيل الذين قرّروا الصّوم في دفتر خاص ، بشرط أن لا يخلّ صومهم بدورهم كجنود أو عمّال (86) .

أمّا فيما يتعلّق بالتّراتيب الواجب اتّباعها طيلة شهر رمضان ، فقد عمدت السّلطات العسكرية الفرنسية إلى إقرار إجراءات خاصّة بالذين يبدون

---

(84) **Ibid**

(85) المقراني ، المفتي الكائن ببلد باريس ، « المرضى والجرحى من المسلمين في باريس » ، **جريدة أخبار الحرب** ، عدد 72 ، ليوم 31 ديسمبر 1915 ، ص 4 .

(86) Un Moghrabin, «Le jeune du soldat Français musulman», **Al-Mokattam** (journal). du 28/7/1916, **A.G.T.,** Mobilisation 1914, E 440-18/43.

رغبتهم في الصّيام ، فإذا كان الصّيام يعني الانقطاع عن المأكل والمشرب طيلة النّهار ـ وجب أن تكون أوقات تناول الوجبات الغذائية منسجمة مع مقتضيات شهر الصّيام ، وذلك على النّحو التّالي :

ـ قهوة الصّباح تؤجّل إلى غروب الشّمس

ـ يقع تناول الغداء بعد نصف ساعة من تناول القهوة

ـ أما العشاء فيكون في حدود منتصف اللّيل (87) .

أمّا بالنّسبة لتوقيت الإفطار الذي يعرف في البلدان الإسلامية بالأذان ـ فإنّه تترك للمسلمين حرّية تحديده (88) .

كما حدّدت السّلطات العسكرية الفرنسية المناسبات الدّينية التي عادة ما يُحْيِيها المسلمون خلال شهر رمضان ـ كما يلي :

ـ « النِّصفية » وهي ليلة النّصف من رمضان

ـ ليلة القدر الموافقة للسّابع والعشرين منه

ـ العيد الصّغير أو عيد الفطر المسجّل لنهاية شهر الصّيام

وقد أُعطيت الأوامر لمنح العساكر المسلمين ـ بتلك المناسبات ـ شيئا من الحرّية ، وفي حدود الامكان تحسين الوجبات الغذائية في اللّيالي التي تسبق تلك المناسبات (89) .

---

(87) **Ibid,** Le Ministre de la guerre au géneral gouverneur militaire de Paris, au géneral commandant la Région du Nord, aux génereaux commandants les Regions de 3 à 18, 20 à 21, p. 2, Mobilisation 1914, E 440-18/43.

أنظر الملحق رقم 4 .

(88) **Ibid** ، انظر رقم 4 .

(89) **Ibid** ، انظر الملحق رقم 4 .

ولم تقف الإجراءات المسهّلة على المسلمين صوم رمضان عند الحدّ المذكور ، بل تعدّته إلى جعل عملهم منسجمًا مع صومهم : فالبنّسبة للعمّال أُعْطيتْ الأوامر لاستبدال عمل النّهار بالعمل ليلا ، أمّا إذا تعذّر ذلك ، فإنّ العمل يجب أن يبْدأ باكرًا وينتهي عند منتصف النّهار براحة طويلة (90) .

هذا إلى جانب الحرص الشّديد على أن تكون الأغذية المقدّمة للصّائمين متنوّعة ومغذيّة وتقّدم - بانتظام - عند وقت الإفطار (91) .

* **ثالثها** : استصْدار فتوى ترخّص إفطار رمضان للمجنّدين : فقد « سئل جناب شيخ الإسلام الحنفي بالمملكة التّونسية عن طائفة من المسلمين ذهبت للدّيار الفرنسية بأمر من حكومتهم (كذا) لخدمة أعمال فلاحية وغيرها ، وذلك مع الانتقال من جهة إلى أخرى ، وهو يستدعي اتّخاذ مآكل قوية مناسبة لمزاج تلك البلاد حتّى يمكن القيام بتلك الخدمة على الوجه المطلوب ، فهل يمكن لتلك الطّائفة - والحالة ما ذكر - الفطر في رمضان ، وعليهم (كذا) قضاء صومهم عند رجوعهم للبلاد ؟ » (92) .

---

(90) **Ibid,** Le Ministre de la guerre aux généraux gouverneurs militaires de Paris et de lyon et commandants les Régions, les Directeurs et commandant les établissements de l'Etat (l'Artillerie-Poudre-Aéronautiques), les commandants des Depôts, des centres de Rassemblement et les Groupements de travailleurs coloniaux, Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

انظر الملحق رقم 5

(91) **Ibid** انظر الملحق رقم 5

(92) **Ibid,** Mobolisation 1914, E440-18/43 ، انظر الملحق رقم 6 .

وقد أجاب أحمد بيرم (93) شيخ الإسلام الحنفي آنذاك (94) بقوله : إنّ ذهاب أولائك العملة لمباشرة ما أنيط بهم من الأعمال على الوجه المفصّل أعلاه حيث لم يكن باختيارهم ، وأنّهم مكلّفون بذلك من قبل أمير البلاد لمراعاة مصلحة الجمهور والأفراد ، فهؤلاء حكمهم في السّفر وحكم الجند سواء أي لهم الفطر . . . » (95) .

إنّا وإن كنّا لا ندري مدى رواج تلك الفتوى بين المجنّدين ، ولا عدد الذين لم يصوموا رمضان بناء عليها نشير الى :

- أنّها غير منسجمة مع أوضاع المجنّدين : ذلك أنّ الإجراءات التي اتّخذتها السّلطات الفرنسية لتيسير الصّوم عليهم تجعل هذا الأخير ممكنًا نسبيًا ، ممّا لا يجعل مجالاً للفتوى المذكورة ، لكن رغم ذلك قد تكون السّلطات العسكرية - لانعكاسات الصّوم على الامكانيات البدنية - تريد أن تؤمّن لنفسها المجهود الأقصى من قبل أولائك المجنّدين ، فاستصدرت تلك الفتوى لتجعل

---

(93) أحمد بن محمد من أصل تركي ، ولد بتونس سنة 1868 تعلّم بجامع الزيتونة ، عيّن سنة 1900 مفتيًا حنفيًا ، وسنة 1911 تقلّد مشيخة الإسلام التي أضيفت إليها رآسة النّظارة العلمية لجامع الزّيتونة . إحتجّ سنة 1930 على الظّهير البربري لدى رئيس الجمهورية الفرنسية ، وذلك باسم مسلمي تونس ، كما عارض عزم فرنسا على إبدال اللّغة العربية باللّغة العامية في التّعليم والمخاطبات الرّسمية عندما نظّمت فرنسا - سنة 1931 - ما اسمته « بمؤتمر اللّغة العربية » فأفسد عليها خطّتها ، فما كان منها إلاّ أن بادرت - سنة 1933 - إلى عزله وعزل الوزير الأكبر آنذاك ، توفّي سنة 1935 ، حول ترجمته أنظر ، محمد بن يونس السّويسي ، **الفتاوي التّونسية في القرن الرّابع عشر الهجري ، جمعًا وتحقيقا ودراسة لما نُشر بتونس** ، أطروحة دكتوراه دولة ، مخطوطة ، الكلّية الزّيتونية للشريعة وأصول الدّين ، 1986 ، ج 1 ، ص 128 - 129 ، وص 42 و43 .

(94) بالنّسبة لشيخ الاسلام المالكي لم نعثر له على فتوى بالنسبة للحرب العالمية الأولى ، في حين توجد فتوى في نفس الموضوع وبنفس المحتوى باسم محمد الطاهر بن عاشور بتاريخ 3 سبتمبر 1939 انظر ، **A.G.T.**, Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

(95) **A.G.T.**, Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

لهم مخرجًا من مشقّه الصّوم ، وهي تعلم أن فتوى من ذلك القبيل من شأنها ـ لشرعيتها الدّينية ـ أن لا تكون محلّ ريْبة من المجنّدين .

ـ أنّ الإفتاء بالافطار بالنّسبة لأولائك المسلمين جاء بالقياس على السّفر الذي رخّص الشّرع بالإفطار فيه شريطة حصول المشقّة للمسافر ، ممّا لا علاقة له بوضع أولائك الجنود .

وهو ما يوضّح أنّ السّلطات الاستعمارية التي وظّفت المؤسّسات الدّينية ورموزها لتقنين سياستها في البلاد التّونسة قد واصلت ذلك التّوظيف لبعض العلماء بما يصدرونه من فتاوي قد لا تنسجم مع الشّرع بقدر ما تستجيب لمصالح الاستعمار . بقي أن نشير في إطار السّياسة الدّينية لفرنسا تجاه المجنّدين ـ فيما يتعلّق بالصّوم ـ إلى ما وفّرته لهم بمناسبة عيد الفطر :

ففي إطار الاستعدادات له ، عملت السّلطات العسكرية على توفير « النَفَّهْ » ، والسّجائر بتلك المناسبة ، إلى جانب الكسكسي والتّمر والمشروبات لتوزّع على الجرحى من المسلمين (96) . فبالنّسبة إلى عيد سنة 1915 وقع « إشهاره . . . ، في جميع المستشفيات المعالج فيها العسكريون المسلمون ، حيث كان الضبّاط المترجمون المشتغلون بالعساكر الإسلامية قد هيّؤوا أطعمة فاخرة . . . ، على يد طبّاخين عرب . . . فيها الكسكسي ومشوي الضّأن المذكّى ذكاة إسلاميّة . . . ، وكان المدعوون في فرح فائض وانبساط كبير . . . ، يشربون القهوة العربية والشّاي « المنْعنْع » . . . ، والموسيقى العربية تشنّف الأسماع بأحسن النّغمات ذوقا . . . ، وبعد الأكل جاءت، الأناشيد والأرقاص (كذا) العربية والألعاب المختلفة . . . » (97) .

---

(96) **Ibid.** Piat au R.G. de France à Tunis, le 30/7/1915, E 531 — 93, document n° 131 — 132

(97) « في مستشفيات فرنسا ، الأعياد الإسلامية » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 61 ، ليوم 1915/10/15 ، ص 1 .

وبمناسبة عيد الفطر لسنة 1916 ، أقامت « جمعية المحبّة الإسلامية » حفلاً حضره ما بين مائة ومائة وخمسين من الجنود المسلمين ، وقد افتتح بمراسم دينية ترأسها الإمام عبد الرّحمان القطرانجي - الملحق بالمؤسسات الصحّية بباريس - ، وفي حدود السّاعة الحادية عشرة صباحًا - أمكن للمجنّدين تذوّق أطعمتهم المفضّلة كالمشوي والكسكسي والحلويات الجزائرية (98) . وقد تواصل الحفل - بعد الزّوال - بالرّقص « العربي » و « السوداني » من طرف « أربعة راقصات عربيات . . . على وقع الدّف والقيثارة وعلى الزّغاريد التّقليدية . . . . » ! (99) ، مع العلم وأنّ نفس الاحتفالات كانت تقع أيضا بمناسبة عيد الإضحى (100) .

كلّ ذلك دعاية لفرنسا (101) ، ودعاية مضادّة للدّعاية الدّينية لألمانيا التي كانت لها - هي الأخرى بمناسبة الأعياد - نفس الاحتفالات تقريبًا (102) .

---

(98) «Les soldats musulmans à Paris, la clôture du Ramadan». **le petit journal**, du 2/8/1916; voir aussi, **l'Evennement** du 2/8/1916, **le journal** de la même date.

(99) **C.N.U.D.S.T**, Guerre 1914 — 1918, Note datée du 2/8/1916, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 1918, f. 123.

(100) حول ذلك أنظر « في مستشفيات فرنسا ، الأعياد الإسلامية » ، **جريدة أخبار الحرب** ، عدد 61 ، ليوم 15 أكتوبر 1915 ، ص 1 ، وكذلك ، C.N.U.D.S.T; Guerre 191 — 1918, Note émanante du chef du service photographique de l'armée, le 11/10/1917, Carton 1669, bobine P. 81, 10/1917 — 4/1919, f. 13.

(101) من ذلك أن جريدة **أخبار الحرب** (عدد 61 ليوم 15 أكتوبر 1915) أوردت رسمًا باليد على حوالي نصف صفحتها الأولى كتب أسفله « أنظر عساكر التيرايور والمسلمين يوم عيد الفطر يشوون في أحد مستشفيات مدينة « بو » بفرنسا » .

(102) من ذلك أنّه في محتشد زوسن أحيي الجنود المسلمون عيد الفطر لسنة 1915 على النحو التّالي : يوم العيد هو يوم راحة ، وفي الصّباح الباكر يخرج الجنود - على أنغام الموسيقى - الى المسجد لأداء الصّلاة ، وبعد المراسم الدّينية ، ينتظم بالمحتشد استعراض . كما توزّع بعض المأكولات ، وتلقى الخطب الحماسية . . . » ، أنظر **A.G.T**; Mobilisation 1914, Note émanante de Nancy, le 25/10/1916, E 440 — 18/38.

5) دفن الموتى من المسلمين : أشرنا في البداية إلى أنّ عدد التّونسيين المسلمين الذين التحقوا بفرنسا ـ طيلة مدّة الحرب ـ سواء كجنود أو عمّال تجاوز المائة ألف .

وقبل الحديث عن الذين قتلوا أو فقدوا منهم نشير إلى أنّ معاملتهم وخاصّة ظروف إقامتهم ـ في مواقع العمل أو على جبهات القتال ـ كانت سيّئة جدًّا باعتراف المسؤولين الفرنسيين المباشرين لهم أنفسهم :

فقد كانوا لا يمكّنون من تبديل ملابسهم الدّاخلية ، وليس لهم زوجَات من الأقمصة أو الجوارب ، كما كانت ظروف السّكن رديئة جدًّا : فالعسكريون يقيمون داخل الكنائس المتداعية على فرش من قشّ ، وليس لهم ، إلاّ غطاء واحد من الصّوف ، كما أنّ المعاطف المعطاة لهم لا تعدو أن تكون إلاّ وشاحًا لا يغطّي إلاّ الجزء الأعلى من الجسم .

وعند اندلاع المعارك يقاتلون ضدّ الخنادق الألمانية بالحراب ، وفي مناطق مكشوفة ممّا جعل عدّة وحدات منهم تُباد بنسبة 85 ٪ (103) ، وذلك لأنّ « جنود المستعمرات يوضعون في الصفوف الأمامية ، إذا كانوا يُستعملون بصفة مكثّفة في الفرق الهجومية ، ويُلقى بهم مباشرة في أتّون المعارك حفاظا على أرواح الجنود الفرنسيين » (104) ممّا جعل الخسائر في الارواح في صفوفهم أقلّ بكثير من خسائر التّونسيين (105) .

إنّ ظروف الإقامة تلك من حيث الملبس والمسكن في الظّروف المناخية الشّديدة البرودة خاصّة بالمناطق الشّمالية ـ والتي لا طاقة للتّونسيين باحتمالها ـ قد أدّت ـ لا شكّ ـ الى موت الآلاف منهم ،بالإضافة إلى الذين أصيبوا

(103) حول تلك الظّروف ، انظر ، Arnoulet, **op. cit,** p. 54

(104) Goldestein, **op.cit,** p. 176

(105) Arnoulet, **op. cit,** p. 48

بأمراض شتّى ـ خاصّة الالتهابات والنّزلة الرئوية ـ ، والذين قتلوا في ساحات المعارك ، وهوما يكشف مدى الاستنزاف البشري الذي استهدفت له البلاد التّونسية أثناء الحرب العالمية الأولى ، ذلك أنّ الخسائر البشرية التّونسية وصلت إلى 35.000 (106).

إنّ ارتفاع عدد هؤلاء الذين ماتوا بالبلاد الفرنسية يفرض علينا التّساؤل عن الطريقة التي واجهت بها السّلطات الفرنسية ذلك من حيث طريقة دفن الموتى من المسلمين .

ففي مستوى أوّل ، وبتعليمات من المقيم العام الفرنسي بتونس كان إعلام العائلات التّونسية بوفاة أبنائها على الجبهة يتمّ تدريجيًا ، إذ يقع ـ في البداية ـ إعلام عدد ضئيل منها بالنسبة لكلّ قيادة ، وبعد مرور فترة من الزّمن ـ على الاعلام الأوّل ـ يقع إعلام دفعة أخرى من العائلات (107) .

لكن رغم إجراءات التكتّم تلك ، فإنّ خبر وفاة بعض الجنود كان يصل إلى عائلاتهم بطرق ملتوية (108) .

أمّا فيما يتعلّق بمراسم الدّفن ـ نفسها ـ فقد حرصت السّلطات الفرنسية على أن تكون مطابقة تماما لتلك التي يقع العمل بها في بلاد المسلمين :

فلقد وصل إلى علم السّلط المذكورة أنّ الجنود المسلمين يدفنون أحيانا بدون تلك المراسم ، بل ـ وأحيانا ـ يدفنون في نفس الوقت وبنفس المراسم

---

(106) **Ibid**

(107) **A.G.T**; Le Directeur de l'administration centrale de l'armée Tunisienne au secrétaire general du Gouvernement Tunisien, Mobilisation 1914, E 440 — 18/30.

(108) كمثال على ذلك أورد قايد الهمامة أنّ بعض الموجودين بفرنسا من أصدقاء أو أقرباء الجنود إذا أرادوا إعلام أحد العائلات بموت ابنها على جبهات القتال يرسلون إليها بسلام (الجندي المتوفي) إلى والده أو أمّه أو أخيه من أحد الذين ماتوا منذ مدّة ، وانطلاقا من ذلك السّلام المرسل إلى الأموات تعرف العائلة أن ابنها لم يعد على قيد الحياة ، انظر ، **A.G.T**; Le Caïd des Hamamma au Secretaire general du gouvernement Tunisien, le 23/2/1915, Mobilisation 1914, E440 — 18/14.

التي يدفن بها غيرهم من الجنود الفرنسيين ، الأمر الذي كان له صداه السيّء في المغرب الأقصى مثلا (109) ، خاصّة وانّ تلك التّجاوزات قد استغلّتها - على ما يبدو - ألمانيا في شنّ حملة دعائية لتشويه فرنسا ، وذلك من خلال مناشير اتّهمتها فيها بعدم احترامها لطقوس تغسيل الموتى ودفن الذين يموتون من المسلمين على الجبهة (110) .

كلّ ذلك فرض على فرنسا - كالعادّة - ردّ الفعل وتدارك الأمر بـ :

* توفير الإطارالدّيني لإتمام إجراءات الدّفن وفق التّراتيب الإسلامية : ذلك أنّ ارتفاع عدد الذين يموتون فرض استقدام المزيد من الأيمّة ،وتدعيم الإمام المكلّف بالدّفن بثلاثة معاونين (111) .

وفي الحالات التي لا يتوفّر فيها الإطار الرّسمي ، أُعطيت الأوامر ليتولّى القيام بتلك المراسم أعوان يقع اختيارهم من بين العمّال في أماكن تجمّعهم (112) ، ومن بين العساكر بالنّسبة الى الجنود (113) .

* إصدار تعليمات واضحة ومفصّلة إلى رؤساء المؤسّسات الإستشفائية ، وإلى قوّاد الوحدات الإفريقية باتّباع مراسم الدّفن المعمول بها عند المسلمين . لقد كانت السّلطات الفرنسية مدركة أنّ الدّفن وفق تلك الطّقوس يُعتبر من أوكد اهتمامات العسكريين التّونسيين الذين يموتون بفرنسا ، وكذلك من أوكد اهتمامات عائلاتهم .

---

(109) **C.N.U.D.S.T.**, Guerre 1914 — 1918, le general Lyautey au Ministre des affaires étrangères, le 11/10/1914, Carton 1664, bobine P.80, 7/1914 — 2/1915, f. 29.

(110) **Ibid**; Note datée du 10/4/1917, Carton 1661, bobine P. 72 12/1914 — 5/1918, f. 195

(111) **Ibid**

(112) **Ibid;** le Ministre de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 4/4/1917, f. 194.

(113) **A.G.T.**, Le Ministre de la guerre au gouverneur commandant la Région de 1 à 21, le 16/10/1914, Mobilisation 1914, E440 — 18/29.

واعتبارًا لذلك ، جاء قرار وزير الحرب الفرنسي ـ المؤرخ في 3 ديسمبر 1914 ـ ليحدّد بتفصيل ووضوح كاملينْ مختلف المراحل التي يجب أن تمرّ بها عملية الدّفن : فعند لحظة الاحتضار ، يجب الإسراع بإحضار أحد المسلمين ، وإعانة المحتضر على النّطق بالشّهادة برفع السّبابة من اليد اليُمنى ، فإن تعذّر ذلك ، كان بامكان أحد المسلمين أن ينطق بها له (114) .

وبعد مفارقة الحياة له ، يُغسّل الجسم بأكمله بالماء السّاخن ، وهي مهمّة يوكل القيام بها إلى من يرغب في ذلك ، ثمّ يُلفّ الميّت في كفن كاف من القطن الأبيض يغطّي كامل الجسم ، ثم يحمل الفقيد ـ إلى مكان الدّفن ـ على محمل Civière يحمل باليديْن ، ويمنع منعًا باتًا وضعه في تابوت (115)

أمّا المراسم المصاحبة للنّعش ، فلا يمكن ان يقوم بها إلاّ مسلم لمعرفته بترديد بعض الأدعية وأداء صلاة الجنازة ، وفي حالة تعذّر وجود أحد المسلمين يقع إلغاء تلك المراسم ويقع الاكتفاء بالتّشريفات العسكرية فقط (116) .

أمّا القبر فيجب أن يحفر في اتّجاه جنوبي غربي شمالي شرقي ، بحيث يكون جسم الميّت داخله مسندًا على جنبه الأيْمن ، (117) .

وتطبيقا لتلك الاجراءات والتّعليمات هناك بعض المسلمين ممّن دُفن وفقًا لها : من ذلك أنّ المسمّى محمد بن هلال ـ من تيرايور المغرب الأقصى ـ توفّي بباريس بعد أن جرح ـ في ميدان القتال ـ جرحًا خطيرًا ، فتمّ دفنه « طبق

---

(114) **Ibid.**, du même au général commandant la 19[e] region, le 3/12/191, E 440 — 18/29
أنظر الملحق رقم 7 .

(115) **Ibid** ، انظر الملق رقم 7

(116) **Ibid** ، انظر نفس الملحق

(117) **Ibid** . أنظر نفس الملحق

الدّين الإسلامي من كلّ وجهه حسب أوامر الدّولة الفرنسوية . . . . ، وشُيّعت جنازته في باريس بمحضر عدد كثير من رفقائه ومن الضبّاط ونوّاب الحكّام المدنيين . . . » (118) .

إنّ هذه الرّواية التي أوردتها **جريدة أخبار الحرب** الرّسمية ـ الحريصة على تلميع صورة فرنسا لدى سكّان مستعمراتها ـ وإن كانت تتناقض مع ما راج في المغرب الأقصى عن ظروف دفن القتلى من المسلمين حتّى أنّ ما أوردته الجريدة المذكورة قد يكون تهدئة للخواطر في شمال إفريقيا ـ نجد ـ تقريبًا ـ مثيلاً لها بالنّسبة لتونس : ذلك أنّ العريف اسماعيل بن رابح ـ من الكتيبة الثّانية ، الفرقة الرّابعة من التّيرايور ـ أشار في رسالته إلى والده ـ بتاريخ 20 ماي 1915 ـ إلى أنّ ابن أخته الطّاهر ابن اسماعيل « صار إلى عفو اللّه . . . ، وكذلك محمد بن سعيد بن عبد الله . . . ، ونعرّفكم أنّي دفنتهم (كذا) بنفسي ، وطلبت بعض طلبة للقراية عنهم في الجنازة ، وكفلتهم غاية الكفل ، وتكفّلت بهم غاية التكفّل ، فالحمد للّه الذي صار موتهم معي (كذا) . . . » (119) .

غير أنّ هذه الأمثلة لا تعني بالضرورة ـ أنّ كلّ الذين ماتوا في تلك الحرب قد تمّ دفنهم وفق مقتضيات الشرع الإسلامي ، ذلك أنّ قلّة الإطار الدّيني وكثرة الذين يموتون بالإضافة الى كثرة جزئيات مراسم الدّفن وما تتطلّبه

---

(118) « جنازة تيرايور مات في فرنسا » ، **جريدة أخبار الحرب** ، عدد 31 ليم 12 مارس 1915 ، ص 4 .

(119) **A.G.T.**, Mobilidation 1914, E 440 — 18/30.

ظروف الحرب من سرعة في مواراة القتلى التّراب تحملنا على القول بأنّ جلّ الذين ماتوا قد يكونون دفنوا في ظروف لا علاقة لها البتّة بتلك المراسم التي تحدّثت عنها المناشير الفرنسية السّابقة الذكر ، فقد دفنوا دون أن يلقّنوا الشهادة وخاصة دون أن يغسلوا وقد أودعوا في حفر جماعيّة (120) .

بقي أنْ نشير ـ في مسألة الدّفن ـ إلى أنّ الحكومة الفرنسية أصدرت تعليمات تتعلّق أيضا بقبور أولائك المسلمين :

فمن « تمام عدل الدّولة الفرنسوية [على حدّ قول جريدة أخبار الحرب] أن جعلت قبور المسلمين الذين استشهدوا في الحرب على حدة ، في جهة مخصوصة بهم ، عليها امتيازات إسلامية . . . » (121) ، مع العلم أنّ « قبور أولائك الأبطال كانت ملحوظة من طرف المجالس البلدية بغاية العناية

(120) في هذا الصّدد نشير إلى أنّ الأوساط الدّينية التّونسية سئلت ـ أثناء الحرب العالمية الثّانية ـ عن رأيها « . . . ، في جنود يموتون بساحة القتال ، ويتعذّر تهيئة قبور لهم بفقدان مواد البناء واللّحُودْ فهل تجوز مواراتهم في حُفر ، وردمهم مباشرة بالتّراب مع مراعاة الاتّجاه الشّرعي في وضع الميّت » . فأجاب شيخ الإسلام ـ آنذاك ـ محمد الصالح بن مراد بأنّ « ذلك جائز لأنّ الأمر يدور ـ في هذه الحالة ـ بين أن يقبر (الميّت) أولا يُقبر أصلاً ، ولا شكّ أنّ قبره على الوجه المذكور متعيّن لأنّ المقصود في وضع الميّت في القبر ـ حسب ما صرّح به الفقهاء ـ منع الرّائحة ، وعدم اعتداء السّباع على جُثث الأموات ، وهذان الأمران يجب تحقيقهما كيفما كان الحال . . . ، وللضّرورة أحكام . . . » ، أمّا محمد العزيز جعيّط ـ المفتي المالكي آنذاك ـ فأجاب بأنّه « يجوز إذا تعذّرت تغطية القبر ولو بلوْح أو حجر أو قصب أن يُهال التّراب مباشرة على الميّت للضّرورة ، قال خليل ـ في المختصر ـ وسدّ القبر بلبق ثمّ لوح ثمّ قرمود ثمّ آجر ثمّ قصب ، وسدّ التّراب أوْلى من التّابوت . . . » ، انظر **A.G.T.**, Mobilisation 1939, E 440 — 18/107.

(121) المقراني ، المفتي الكائن ببلد باريس ، « المرضى والجرحى من المسلمين في فرنسا » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 72 ، ليوم 31 ديسمبر 1915 ، ص 4 .

والرّعاية (122) لما قدّموا من تضحيات » (123) على حدّ قول الجريدة السّابقة الذّكر ! ! .

لقد نصّت التّعليمات العسكرية على أن يجعل علامة لقبور العساكر من المسلمين بواسطة علامتين * من الحجر أوالخشب ، توضع إحداهما على القبر في مستوى رأس الميّت ، وتحمل كتابة واضحة بالعربية تتمثّل في اسم الميّت (124) ، أمّا العلامة الثّانية والتي لا تحتوي على كتابة - فتوضع في مستوى الرّجلين ، كلّ ذلك تخليدًا لذكرى أولائك الجنود المسلمين الذين ماتوا من أجل فرنسا (125) ، مع العلم وأنّ العلامات المذكورة قامت بتوفيرها « جمعية المحبّة الإسلامية » (126) .

ومن جهة أُخرى فإنّ السّلطات الفرنسية بادرت - أحيانًا - إلى اعلام بعض العائلات التّونسية بتحويل جثمان بعض أبنائها من مقبرة إلى أُخرى ، مع ذكرها للمقبرة السّابقة والمقبرة الجديدة، بل وإعطاء الرّقم الذي منح وقتيًا للقبر ، في انتظار مدّ تلك العائلات بالرّقم النّهائي ، كلّ ذلك بالإضافة إلى مدّ

---

(112) من ذلك مثلا أنّ بلديّة أورليان Orléans فكّرت في حالة العائلات التي لم تتمكّن من المجيء الى فرنسا للوقوف على قبور أبنائها ، ومدى أهمّية صورة تذكارية للقبر بالنّسبة إليها ، فبادرت الى أخذ صور فتوغرافية للمقبرة العسكرية بالمدينة المذكورة ، وأرسلت بها - في شكل بطاقات بريدية - الى بعض العائلات التّونسية المدفون أبناؤها بالمقبرة المذكورة ، كعائلة عمّار بن الحاج - من جهة القيروان ، انظر **A.G.T.**, Mobilisation 1914, E 440 — 18/46

(123) « تكريم أموات العساكر المسلمين في فرنسا » ، جريدة **أخبار الحرب** ، عدد 118 ، ليوم 17 نوفمبر 1916 ص 4 .

* deux stèles

(124) انظر الملحق رقم 8

(125) **A.G.T.**, Le Ministre de la guerre au gouverneur commandant la 19e Region, le 3/12/1914, Mobilisation 1914, E 440 — 18/29. انظر الملحق رقم 7 .

(126) « علامات لمقابر الموتى » . جريدة **المحبّة الإسلامية** ، عدد 1 ليوم 10 ديسمبر 1915 ، ص 3 .

تلك العائلات بتخطيط جزئي * لبعض المقابر الموجودة بمختلف جهات فرنسا والتي دفن بها بعض التّونسين ، مع التّنصيص على القبر وتعيينه بتلوينه حتّى يكون بارزًا بالنّسبة لتخطيط المقبرة (127) ، كلّ ذلك لتيسير معرفة مكان وجوده على العائلات الرّاغبة في زيارته .

تلك هي في حدود اطّلاعنا ـ أهمّ مظاهر السّياسة الدّينية لفرنسا ـ على الجبهة ـ تجاه التّونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى ، وهي سياسة تبرز بصفة جليّة مدى توظيف فرنسا للدّين في خدمة مصالحها الاستعمارية تبعًا لشعورها ـ آنذاك ـ بأهمّيته في الحفاظ على تلك المصالح وتدعيمها ، فلم تكن تلك السّياسة اعتناء بالإسلام ـ كما روّجت لذلك السّلطات الفرنسية ـ بل كانت استعمالاً له .

وبذلك يمكن القول بأن فرنسا ـ أثناء الحرب العالمية الأولى لم تلحق أضرارًا بالبلاد التّونسية ديمغرافيا باستنزاف إمكانياتها البشرية بتجنيد عشرات الآلاف من أبنائها للدّفاع عن التّراب الفرنسي فحسب ، بل أضرّت بها كذلك دينيًا بتوظيفها للمُعطى الدّيني ـ إلى جانب توظيفها للمعطى البشري ـ في تمرير مخططاتها على حساب سكان البلاد وعقيدتهم .

التليلي العجيلي

---

* un plan parcellaire

(127) انظر أمثلة عن ذلك في **A.G.T.**, Mobilisation 1914, E 440 — 18/46

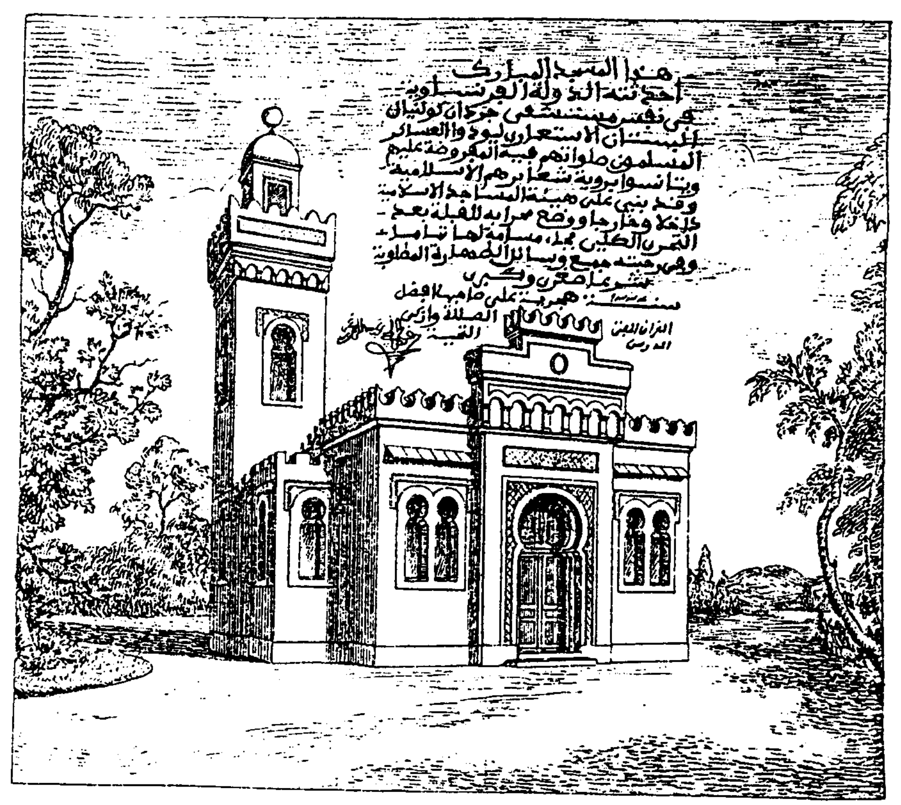
66

[illegible]الحمد لله والصلاة والسلام على
رسول الله

وبعد فبعد فتح [illegible] جمادى الثانية عام [illegible] هجرية
على صاحبها أزكى الصلاة واحتفل [illegible] [illegible]
مسيحية المسجد الذي أسسته الدولة الفرنساوية في
مستشفى جردان كولنيال ودار البستان الاستعمارية بمحضر
جم غفير من العساكر المسلمين الجرحى بعد فراغهم من تناول
طعام الغداء في الساعة [illegible] التي أعدت لهم يومئذ بالتحف
واللذائذ العربية الافريقية كالكسكس والشواء والكباب وانواع
الحلويات الجزائرية [illegible] وغيرها [illegible] صلاة الظهر ذلك
اليوم بإمامة الشيخ [illegible] زميله العلامة الامام [illegible]
[illegible] السيد عبد الرحمن ثم بعد التعقيبات الذكر [illegible] دبر
كل صلاة مفروضة توجهوا الى الله السميع العليم بقلوب خاشعة
ورقاب خاضعة طالبين منه تعالى النصر لدولة فرنسا وحلفائها [illegible]
وخذلان المانية الوحشية [illegible] كانت [illegible]
من جمعهم المبارك [illegible] علامة اجابة دعواتهم [illegible]
وعمهم الفرح والسرور بمشاهدة هذا المسجد العظيم الذي
وضع على أجمل شكل اسلامي واحسن كيفية تنشرح لها
الارواح وتتمايل من عجيب رونقها الاشباح واستعظموا
[illegible] الدولة الفرنساوية [illegible] عليهم وتحققوا قطعيا ما لها من
العواطف الحبية نحوهم حيث ساعدتهم بكل ما يرضيهم دينا
وعادة [illegible] بجميل دولة فرنسا الكريمة هتفوا
بصوت واحد مرتفع بعد خروجهم من [illegible] المسجد [illegible]
[illegible] نحن أولاد فرنسا جئنا من أوطاننا باختيارنا
[illegible] ندافع عن شرف راية فرنسا المتمسكة بالحق السائرة
على نهج الاستقامة والعدل الى [illegible] بالاعضاء التي بقيت
لنا سالمة [illegible] عزها ولا غرو [illegible] على [illegible]
[illegible] نهاية [illegible] فرنسا وحلفائها [illegible]
هذا [illegible] الجنود الافرنساوية [illegible] الحرب والنزال ثم افترقوا
[illegible] بالثناء الجميل والشكر الجزيل على دولتهم
فرنسا

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 18 Carton 1663, bobine P.79, 9/1915 — 5/1918

Mosquée de l'Hôpital du Jardin Colonial



Cette Mosquée bénie a été édifiée par le Gouvernement Français au *Jardin Colonial*, pour que les soldats musulmans puissent y accomplir leurs devoirs religieux et s'y trouver dans une ambiance confessionnelle musulmane.

Elle a été bâtie selon le modèle des mosquées mahométanes, tant en ce qui concerne sa partie extérieure que celle intérieure. Le Mihrab a été rigoureusement orienté vers la Kibla (1). L'édifice est doté de tous les moyens de purification exigés par le culte.

Année 1334 de l'Hégire (Saluts et vœux sur le Prophète.)

KATRANDJI ABDERRAHMANE
Adel
à la Mahakma Malékite. — Alger.

EL MOKRANI
Muphti Professeur
d'Orléansville.

1. Direction de la Mecque, vers laquelle les Musulmans doivent se tourner au moment de la prière.

رسم لمسجد Nogent sur Marne

A.G.T. D 70 — 8

الحمد لله والصلاة والسلام على أكمل خلق الله

جناب العالم الأوحد الأجل الأرشد الألمع الأسعد أبا الثناء
العلامة النحرير الأستاذ الشيخ سيدي محمد الطاهر بن عاشور
القاضي المالكي بالحضرة التونسية حفظك الله كما له آمين
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد أفيدكم
[illegible] بحمد الله وإعانته [illegible]
على قرب دخول رمضان المعظم وأظن أنه لم يعرف
دخوله [illegible] العساكر [illegible]
حسب رغبتهم لذلك وكان من الصعب علينا معرفة
دخوله إلا بعد انتهاء شعبان [illegible] يوما كما لا يخفى
لكثرة الضباب وتراكم السحاب بالأفق ولذا يصعب
علينا رؤية الهلال وعليه [illegible] سعادتكم
التفضل بإعلامنا بواسطة التلغراف [illegible]
هلال العيد حتى يكون صوم جميعنا منطبقا على
[illegible] الله [illegible]
والسلام من معظم رتبتكم [illegible] الجيلاني بوحافة
العسكري النائب الشرعي [illegible] الله له آمين
وكتب في [illegible] شعبان موافق جوان 24 [illegible] 1915

Si Djilani-Bouhafa
à S. Em. le Cadi
malekite –
Le demande à être
avisé du commence-
ment du Ramadhan
pour permettre aux
soldats musulmans
de remplir le devoir
du jeûne.
24 juin 1915

رسالة الجيلاني بوحافة إلى القاضي المالكي يسأل عن دخول شهر رمضان لسنة 1915

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

ملحق رقم 4 (1)

MINISTÈRE
DE LA GUERRE

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Paris, le 26 JUIN 1915

ÉTAT-MAJOR DE L'ARMÉE
SECTION D'AFRIQUE

N° 3371 S/11

NOTA. — Les réponses doivent, outre le numéro d'ordre, rappeler les indications de timbre ci-dessus.

Au sujet du Ramadan

-=+=-

LE MINISTRE DE LA GUERRE

à : Monsieur le Général Gouverneur Militaire de PARIS

Monsieur le Général Commandant la Région du Nord

BOULOGNE

Messieurs les Généraux Commandant les Régions de 3 à 18 - 20 à 21

Le jeûne annuel que la religion musulmane impose à tous ses fidèles pendant le mois de Ramadan commencera le 13 juillet prochain pour se terminer le 12 août.

Cette obligation étant respectée par la grande majorité des militaires musulmans, il convient de prendre des dispositions pour que ceux qui auront manifesté leur désir de s'y soumettre, puissent s'y conformer.

Le jeûne du Ramadan consiste dans une abstinence complète de nourriture et de boisson depuis l'aurore jusqu'au coucher du soleil. Il est donc nécessaire que ceux qui le pratiqueront prennent la nourriture de la journée entre le coucher du soleil et 1 heure.

En conséquence, Messieurs les Généraux Commandant les Régions voudront bien inviter les Commandants de dépôts de troupes indigènes et les médecins chefs des formations sanitaires, à prendre toutes mesures utiles pour qu'à partir du 12 juillet, au soir, les militaires musulmans qui auront déclaré vouloir jeûner, puissent prendre leurs repas aux heures

suivantes....

suivantes:

a) Café du matin reporté au coucher du soleil

b) déjeûner - 30 minutes environ après le café

c) dîner - vers 24 heures.

En pays musulman, la rupture du jeûne est annoncée chaque soir par un appel à la prière.

Cette pratique n'étant pas réalisable en France, les musulmans seront laissés, dans chaque groupement, libres de fixer le moment où ils croiront devoir prendre leur premier repas.

La religion musulmane ne fait pas de ce jeûne une obligation absolue pour les malades qui ne pourraient pas le supporter sans inconvenients.

D'après la tradition, 3 journées du mois de Ramadan sont considérées comme jours fériés.

Ce sont:

En Nesfia qui tombe le 15 Ramadan (27 juillet)
Lilet El Fedila - d°- 27 - d°- (8 août)
L'Aîd Seghir, fin du jeûne........(12 août).

Il est de coutume de laisser un peu plus de liberté aux militair musulmans à l'occasion de ces fêtes et d'améliorer, dans la mesure du possible, le repas des soirées qui les précèdent.

Il conviendra de tenir compte de cette coutume.

Pour le Ministre et par son ordre
Le Général Sous-Chef
d'Etat-Major de l'Armée

signé: G R A Z I A N I .

Pour copie conforme

Le Colonel,
Chef de la Section d'Afrique

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

ملحق رقم 5

.. .. GUERRE

DIRECTION DES TROUPES COLONIALES

SERVICE de l'ORGANISATION des TRAVAILLEURS COLONIAUX EN FRANCE

2734-5/8

Ouvriers musulmans

Au sujet du jeûne de Ramadan.

Paris, le I9 Juin I9I6.

Le Ministre de la Guerre
à Messieurs les Généraux Gouverneur Militaires de Paris et de Lyon et Commandants les Régions,

les Directeurs et Commandants les Etablissements de l'Etat (Artillerie - Poudres - Aéronautique),

les Commandants des Dépôts, des Centres de Rassemblement et des Groupements de Travailleurs Coloniaux

L'une des plus importantes prescriptions de la Foi Religieuse des Musulmans est l'observation du jeûne durant le mois de Ramadan qui doit commencer dans quelques jours.

Pendant cette période, le Musulman ne peut manger, boire et fumer que depuis le coucher du soleil jusqu'à environ deux heures avant le lever. Tout le reste du temps, il doit observer le jeûne le plus rigoureux.

S'il arrive fréquemment que les Mahométans oublient certains des préceptes de la loi coranique, comme lorsqu'ils consomment, avec trop de facilité des breuvages interdits, tels que les boissons alcoolisées, il est bien rare qu'ils n'observent pas scrupuleusement le jeûne du Ramadan.

Il est donc à prévoir que la majorité des musulmans actuellement en France se soumettra à cette pratique religieuse.

J'ai décidé, en conséquence, qu'il y avait lieu d'accorder à tous les Travailleurs de l'Afrique du Nord qui auront déclaré vouloir observer le jeûne du Ramadan, toutes les facilités compatibles avec les obligations de travail qui leur incombent.

A cet effet, toutes les fois que la chose sera possible le travail de jour devra être remplacé par le travail de nuit, moment où il est permis aux Mahométans de s'alimenter. Dans le cas contraire, le travail commencera le matin le plus tôt possible et sera coupé au milieu de la journée par un long repos, de trois ou quatre heures.

Les Commandants de groupement devront veiller, d'une manière très attentive à ce que l'ordinaire des travailleurs, qui a été règlementé par l'instruction du 24 Mai I9I6, leur assure durant cette période une alimentation réconfortante et variée, et pour que les repas soient servis très régulièrement aux heures où il est permis de manger (coucher du soleil et vers I heure du matin), à ceux des travailleurs musulmans qui auront déclaré vouloir observer le jeûne.

Les services employeurs se rendront compte que si ces mesures peuvent apporter une gêne momentanée dans l'exécution des travaux qui leur sont confiés, elles auront sans nul doute pour effet d'écarter tout motif de refus de travail, et par la sollicitude témoignée à ceux qui veulent observer les pratiques religieuses de leur pays, de ne pas entraver le recrutement de nouveaux travailleurs dont l'utilisation devient chaque jour plus pressante.

D'une manière générale il est recommandé à toutes les autorités civiles ou militaires qui ont à s'occuper directement ou indirectement des travailleurs musulmans, de montrer envers ceux-ci, durant le mois du Ramadan, toute l'indulgence compatible avec les nécessités du service.

Pour le Ministre et par son ordre
Le Général, Directeur des Troupes Coloniales
P. F...IN.

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

ملحق رقم 6

فتوى في استباحة إفطار رمضان للتونسيين المجنّدين (1915)

الحمد لله يسئل جناب شيخ الاسلام بالمملكة التونسية عن طائفة من المسلمين
ذهبت للديار الفرنساوية بامر من حكومتهم لخدمة أعمال فلاحية وغيرها
وذلك مع الانتقال من جهة الى اخرى وهي تستدعي اتخاذ مآكل قوية مناسبة
لمزاج تلك البلاد حتى يمكن القيام بتلك الخدمة على الوجه المطلوب فهل يمكن
لتلك الطائفة والحالة ما ذكر الفطر في رمضان وعليهم قضاء صومهم عند رجوعهم
للبلاد ام لا —

فاجاب جنابه بما نصه
الحمد لله الجواب ان ذهاب اولئك العملة لمباشرة ما نيط بهم من الاعمال على الوجه
المفصّل اعلاه حيث لم يكن باختيارهم وانهم مكلفون بذلك من قبل امير البلاد
لرعاية مصلحة الجمهور والافراد بسواء حكمهم في السفر والشواء حكم الجند سواء
(اي لهم الفطر) قاله وافتى به عبد ربه احمد بيرم شيخ الاسلام بتونس لطف الله به
في غرة جوان ١٩١٧ —

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

ملحق رقم 7



صور لقبور الجنود المسلمين

C.N.U.D.S.T., Gerre 1914 — 1918, Carton 1663 bobine P.79, 9/1915 — 5/1918, f.45

الحكم في القرآن

بقلم : محمد المختار العبيدي

في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى نصب حكّام بين الناس يزعون بعضهم عن بعض ويهدون إلى طريق الصلاح وينهون عن الفحشاء والمنكر والبغي . ومن أوكد واجبات الحاكم في القرآن وأهمّها الفصل بين المتخاصمين وإعطاء كل ذي حقّ حقّه وردع المعتدين وكفّ أذاهم عن الغير . ذلك أن النفس البشرية مجبولة على العداء ، تأمر بالسوء وتهوَى السّطوَ والإيذاء . قال تعالى على لسان نبيّه يوسف عليه السّلام : « وَمَا أُبَرِّىءُ نَفْسي إنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي » (1) . ولمّا كان الظلم صفة بارزة في الانسان فقد دعت الشرائع السماوية ـ رحمة بالإنسان ـ وأقرّ العقل كذلك نصبَ حكّام يسوسون الناس بالعدل ويدفعون بعضهم عن بعض ويبيّنون لهم ما آختلفوا فيه ويقيمون على الظالمين الحدود . ومهما كان نوع السياسة التي حكم بها الحاكم وسواء بطش بالناس أو كان بهم رحيما ، حَكَمَ بالعدل أو آتبع الهوى

---

(1) سورة يوسف / 53 .

فإن وجود الحاكم أفضل من عدم وجوده: فالمجتمع الذي لا وازع فيه غالبا ما تسوده الفوضى وتعمّه سياسة الغاب ويأكل الأقوياء فيه الضعفاء لما في طباع البشر من حيوانية تفضي بهم الى التقاتل والتّناحر . قال تعالى : « وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ » (2) . وقال عبد الرحمان آبن خلدون في ضرورة نصب الوازع : « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتمّ عمران العالم بهم فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست السّلاحُ التي جُعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنّها موجودة لجميعهم فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة واليد القاهرة » (3) .

فالحاكم أسّ المجتمع ودعامته به يستقيم أمره وتتحقق مصالحه ويحصل أمنه واستقراره .

معنى الحكم لغة :

آتّفقت كتب اللغة والتفسير على أن المقصود بالحاكم أولا هوالعالم والفقيه . فقد جاء في لسان العرب في شرح كلمة حكم (مصدر حَكَمَ) : « الحُكْمُ الحِكمةُ من العلم والحكيم العالم قال الله تعالى : « وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيًّا » اي علما وفقها هذا ليحيى بن زكريا » (4) وزادت كتب اللغة إلى هذين المعنيين معنى القضاء بالعدل والفصل بين المتخاصمين بالحق جاء في اللسان ما

---

(2) سورة النحل / 61 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ص 43 ط . دار العلم بيروت 1978 .

(4) ابن منظور : لسان العرب المجلد الاول ص 688 دار لسان العرب بيروت . د . ت .

يلي : « . . . والعرب تقول حَكَمْتُ وأَحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ بمعنى مَنَعْتُ ورَدَدْتُ ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . قال الأصمعي : أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم » (5) . وقال تعالى في سورة الانعام مبيّنا معنى الحكم الإلهي بأنه الفصل بالحق : « إنِ الحُكْمُ إلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الحَقَّ وَهْوَ خَيْرُ الفَاصِلِينَ » (6) .

فالحاكم هو القاضي بالحق وهوالوازع الذي يفصل بين المتخاصمين بالقسط فلا يُبْخَسُ عنده المظلومُ حَقَّهُ ولا يأمل الظالم عنده نيلَ عطفِه ولا إبطالَ حكمِه . وإذا ما جمع الحاكم إلى صفة القضاء بالعدل العلمَ والفقه في الدين والتفكّر في أمر الله فقد أوتي الحكمة « وَمَنْ يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » (7) . فلا غرو أن تكامل المعنيان معنى الحكم الذي هو العلم والفقه والفصل بالحق ومعنى الحكمة الذي هوالعلم بأحكام الله . وقد أكّد الطبري على هذا التكامل في المعنى في شرحه لقوله تعالى « وَيُعَلِّمُهُمْ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ » (8) فقال : « والصواب من القول عندنا في الحكمة أنها العلم بأحكام الله تعالى التي لا يُدرك علمُها إلاّ ببيان الرسول صلّى الله عليه وسلم والمعرفة بها وما دلّ عليه ذلك من نظائره وهو عندي مأخوذ من الحُكم الذي بمعنى الفصل بين الحق والباطل بمنزلة الجِلسة والقِعدة من الجلوس والقعود يُقال منه إنّ فلانا لحكيم بينّ الحكمة يعني به إنّه لبينّ الإصابة في القول والفعل . وإذا كان ذلك كذلك فتأويل الآية : ربّنا وآبعث فيهم رسولا منهم

(5) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(6) سورة الأنعام / 57 .

(7) سورة البقرة / 269 .

(8) سورة آل عمران / 164 .

يتلو عليهم آياتك ويعملهم كتابك الذي تنزّله عليهم وفصل قضائك وأحكامك التي تعلّمه إياها » (9) .

ونجد في كتب الوجوه والنظائر (10) أو ما سمي بكتب التصاريف وجوها أخرى للحكم والحكمة فقد ذكر يحيى بن سلام في « كتاب التصاريف » (11) خمسة وجوه للحكمة هي كالتالي :

« الوجهُ الاول : الحكمة يعني السّنة التي في الأمر والنهي وذلك قوله في البقرة » : وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الكِتَابِ » يعني القرآن « والحكمة » (12) يعني السنة التي في القرآن من الأمر والنهي والحلال والحرام . . . والوجه الثاني : الحكمة يعني الفهم والعقل وذلك قوله في سورة مريم ليحيى : « وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا » (13) يعني الفهم والعقل . . . والوجه الثالث : الحكمة النبوة وذلك قوله في النساء : « فَقَدْ آتَيْنَا آلَ ابْرَاهِيمَ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ » (14)يعني النّبوة وقال لداود في البقرة : « وآتَاهُ اللَّهُ الْـمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ » (15) يعني النبوة وعلم القضاء . والوجه الرابع : الحكمة يعني القرآن ظاهرا وعلم تفسيره وذلكم قوله في البقرة : « ومَنْ يُؤْتَ الحِكْمَة » (16) يعني العلم بما في القرآن

(9) الطبري : جامع البيان عن تأويل القرآن ج 3 / 87 و88 دار المعارف مصر . د . ت .

(10) انظر تعريفا ضافيا لهذا العلم في المقدمة القيّمة التي صدّرت بها هند شلبي كتاب يحيى بن سلام « التصاريف » الشركة التونسية للتوزيع 1979 .

(11) ص 201 وما بعدها .

(12) البقرة / 231 .

(13) مريم / 12 .

(14) النساء / 54 .

(15) البقرة / 251 .

(16) البقرة / 269 .

وقراءته ظاهرا « فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » . والوجه الخامس الحكمة يعني القرآن وذلك قوله في سورة النحل : « أُدْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ » (17) يعني بالقرآن » .

فهذه وجوه خمسة بَدَتْ متقاربةً في معناها لاشتراكها في مادة اللفظة الأصلية (حـ ـ ك ـ م) . ولئن أكّدت كتب التفسر على معنى القرآن ومعنى النبوة الدالة عليهما لفظة « حكمة » فإن بقية المعاني الأخرى ملتصقة بها شديد الالتصاق . فالنبوّة لا تكون إلا مع الفهم والعقل وبالفهم والعقل تدرك معاني القرآن وبالقرآن يُوقَفُ على الأوامر والنواهي والحلال والحرام وإذا عرف الأنسان ما أحلّ الله وما حرّم استطاع أن يقضي بين الناس بالحق .

ولا بدّ من التذكير في هذا الصدد بالتشابه اللفظي وكذلك المعنوي بين كلمتي حكمة و« حَكَمَةٌ » (بفتح الحاء المهملة وفتح الكاف والميم) وهي آلة كاللجام تمنع الدّابة من الوقوع في الخطإ . والقاسم المشترك بين اللفظتين هو الرّدَع والمنعُ . فالحاكم يَرْدَعُ والحَكَمَةُ تَمْنَعُ . وفي صورة حدوث الخطإ ، فللحاكم الوازع ردع المخطىء كما لراكب الدابة المتصرّف في الحَكَمَةِ ردع دابته . قال ابن منظور بعد أن أفاض القول في معنى لفظة حُكْم مقرّبا بين معناها ومعنى لفظة حَكَمة : « وفي الحديث ما من آدمي إلاّ وفي رأسه حَكَمَةٌ وفي رواية : « في رأس كل عبْدٍ حَكَمَةٌ إذا هَمَّ بسيئة فإن شاء الله تعالى أن يقدعه بها (يكفّه بها) قدعه » . والحَكَمة حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه عن مخالفة راكبه » (18) .

وبنفس الرأي قال الفيروز آبادي في كلامه على مادة (حـ ـ ك ـ م) فقال « . . . وأصل المادة موضوع لمنع يُقصد به إصلاح ومنه سمّى حكمة الدابة

---

(17) النحل / 125 .

(18) لسان العرب المجلد الأول ص 689 .

فقيل حَكَمْتُهُ وحَكَمْتُ الدّابة منعتها بالحَكَمَةِ وأحكمتها جعلتُ لها حَكَمة والحُكْمُ بالشيء أن تقضي بأنّه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه » (19) .

فإذا كان من معاني الحكم الهامّة الفصل بالحق والرّدع والمنع والكفّ عن الأذى فعكس ذلك في اللغة الجور والعسف والظلم والتعدّي وأخذ ما في أيدي الغير بغير حق . لذلك جاءت الألفاظ التالية في القرآن مقابلة للكلمة المركبة الحكم بالعدل : « الهوى » بدليل قوله تعالى : « فَٱحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بالحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ » (20) ولفظ « ظلم » بدليل قوله تعالى : « قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ » (21) و « شطط » بدليل قوله : فَٱحْكُمْ بَيْنَنَا بِٱلحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ » (22) ولفظ عدوان أو اعتداء بدليل قوله : « ... لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَما ٱعْتَدَيْنَا » (23) . فيتجلّى لنا من هذا أن الحكم هو بحق ضرب من الحكمة والتعقل والرصانة ويقابله الهوى الذي هو صنيع النفس الأمارة بالسوء التي لا ترتدع بأحكام العقل ولا تعمل بنواهيه . وإذا ما جاز أن نُسَمّي من فصل بين الناس بالحق حاكما على وزن فاعل فلا يجوز أن نسميّه حكيما على وزن فعيل للمبالغة . لذلك لم يختص بهذه الصفة الأخيرة إلاّ الله سبحانه وتعالى . فقد وصف الله نفسه بكونه حكيما * في سبع وتسعين آية ووصف نفسه بكونه « خير الحاكمين »

---

(19) الفيروزآبادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز تحقيق محمد علي النجار ج 2 / 491 القاهرة 1385 .

(20) ص / 26 .

(21) ص / 24 .

(22) ص / 22 .

(23) المائدة / 107 .

* يدخل في ذلك كل ما هو صادر عنه كالذكر الحكيم والقرآن الحكيم والأمر الحكيم .

و« أحكم الحاكمين » في خمس آيات . فالله حكيم والحكمة من صفاته اختص بها ولم يشاركه فيها أحد . وحتى الذين أوتوا نصيبا من الحكمة من البشر فهم من الـمُصْطَفَيْنَ الأخيار آصطفاهم ربهم ليكونوا أنبياء ورُسلاً يبلّغون وحيَه وينشرون رسالته وجعل لهم ما به تحيا الرسالة وتنتشر : الحكمة وفصل الخطاب .

فالحكمة للّه جميعا يهبها لمن يشاء ويُمسكها عمّن يشاء وحتى الأنبياء والرّسل أنفسهم فليسوا حكماء في كل ما يقولون ويفعلون لأنهم لو كانوا كذلك لما عصى آدم ربّه . قال تعالى : « فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى » (24) وما استغفر داود ربّه عندما قضى بغير الحق . قال تعالى : (وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ) (25) . فلئن أنطق الله رسله وأنبياءه بالحكمة وآتاهم فصل الخطاب فإنه ترك فيهم ما به حافظوا على صفاتهم البشرية التي منها الحب والكراهية والميل والإعراض والضعْف والقوة والاصابة والإخفاق واللين والشدّة . فالرسل والأنبياء مَوْسُومُونَ بالبشرية والرسالة طارئة عليهم . لذلك كانوا يعيشون بين الناس و« يتسوّقون » كسائر عباد الله ويحيون الحياة التي ارتضى الله لهم وهذا ما آستغربه عليهم الكفار فقد جاء في القرآن على لسانهم : وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلاَ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا . . . الآية » (26) .

فإذا ما قيل إذن في الإنسان إنه حكيم كقول الطبري في شرح معنى الحكمة : « إن فلانا لحكيم بيّن الحكمة يعني به إنّه لبيّن الإصابة في القول

(24) سورة طه / 121 .

(25) سورة ص / 24 .

(26) سورة الفرقان / 7 و8 .

والفعل » (27) فذلك من باب التجاوز لا الوجوب والتشبّه بالخالق بقدر الطاقة البشرية لا الاتصاف ولذلك لم يشترك الانسان ـ مهما أوتي من حكمة ـ مع الله في صفة « حكيم » . والذين حازوا نصيبا من الحكمة فقد أوتوها وكُرّمُوا بها كالهبة تُوهَبُ والمنّة تُمَنُّ . وقد بيّن الإمام فخر الدين الرازي في « التفسير الكبير » استنادا إلى أقوال الفلاسفة أن المقصود بالحكمة إذا ما ذُكرت للانسان أنّها تشبّه فقط بالإله في صفة من صفاته وليست اتصافا حقيقيا . قال الرازي : « وعبّر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنّها التشبه بالإلٰه بقدر الطاقة البشرية : » (28) . فالحكمة لله صفة وللإنسان تشبّه . والشبه ليس كالأصل . ولـمّا كان غير جائز أن نقول في الإنسان إنه سميع وعليم إذهما صفتان من صفات الله تعالى فقياسا على ذلك نقول إنّه لا يجوز القول بأنه حكيم وإلاّ اتّصف بما لا يعقل أن يتّصف به من صفاته سبحانه . فالمخلوق سامع وعالم وخالقه سميع عليم وكذلك المخلوق غيرُ المعصوم حاكم وخالقه هو أحكم الحاكمين .

وزاد الرازي الى فكرة التشبه المذكورة ما يلي : « . . . الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة . . . ومثال هذا الخبر والخِبرة والعذر والعِذرة والغل والغلّة والذّل والذلّة » (29) . وهو تعريف للحكمة تشترك فيه كتب التفسير أو تكاد .

مـادة حكم في القرآن :

وردت مادة (حـ ـ ك ـ م) في القرآن عشرًا ومائتي مرّة ولم تختص بها الآيات المدنية دون المكية ولا المكّية دون المدنية لحاجة الناس في كل مكان

(27) الطبري : جامع البيان ج 3 / 87 و88 .

(28) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ج 4 / 74 ط ، المطبعة البهية المصرية 1354 هـ / 1935 م .

(29) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وزمان إلى حكام يُعلّمون الناس أمور دينهم ودنياهم وينشرون بين الناس العدل ويقيمون على الظالمين الحدود . فكان الفصل بين الناس بالحق فرضا من فروض الكفاية حتّمتة الشرائع السماوية وأقرّه العقل ودعت إليه النفسُ الأمّارة بالسوء . لذلك توزّعت آيات الحكم في القرآن على المكي والمدني دون تخصيص .

والحكم في القرآن أحكام ثلاثة : حكم للّه وهو خير الحاكمين وثانٍ للأنبياء والرسل منزّه عن الزّلل إلاّ فيما قلّ وندر * وثالث للبشر ليس عدلا كلّه ولا جورا كلّه ، وإنما هو حكم الإنسان المسكون بعقل وازع ونفس غاوية .

ونهتمّ في هذا الفصل بالنوع الثالث المتعلّق بحكم الإنسان على أن نعود إلى الحكمين المذكورين الآخرين في فصل قادم إن شاء الله .

إنّ تناولنا لمادة (ح ـ ك ـ م) في عشرة ومائتي موضع لا يعني أنّنا تناولنا جميع الآيات التي تعرّضت لمسألة الحكم . فلكلمة حكم وجوه ونظائر كما يقول علماء التفسير ، وقد يستعاض عن لفظة حكم في القرآن بأحد الألفاظ التالية : عدل أو فصل أو قضاء أو قسط أو حقّ . فقد وردت جميع هذه الألفاظ في آيات كثيرة بعضها مكّي وبعضها الآخر مدني ودلّت جميعها على معان متشابهة وتضمّنت دعوة الى الناس ليتفقّهوا في الدّين ويحكموا بين الناس بالحق وينعموا النظر ليكون الاختيار في الأحكام بعد الاختبار والفصل بعد التثبّت .

---

* أحكام الرسل والأنبياء إذا كانت صادرة عن وحي إلهي فهي منزّهة صحيحة فهم لا ينطقون عن الهوى وإنّما يبلغون وحيًا يوحى أما إذا كانت أحكامهم اجتهادات فردية غير مملاة من لدن حكيم خبير فقد يصيب فيها الانبياء وقد يخطئون . فلا غرو أن عاتب الله الرسول الكريم في مسألة الأسرى (الأنفال / 67) وعاتبه في شأن عبد الله بن مكتوم في الآيات الأولى من عبس كما عاتب داود في ص / 2 .

والجدير بالذكر هو أن كلمة حكم غالبا ما ترد في القرآن متبوعة بإحدى الكلمات الخمس المذكورة للتأكيد على ضرورة الحكم بالعدل وتوسيع نطاقه فلا يبقى محصورًا في الأحداث التي نزل من أجلها ولا في قوم دون آخرين . لذلك نعثر على عبارات قرآنية من قبيل : « . . . أَنْ تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ » (30) أو قوله : « فَٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ » (31)أو قوله « خَيْرُ الفَاصِلِينَ » (32) بمعنى خير الحاكمين أو قوله « فاحْكُمْ بيننا بالحقّ » (33) أو قوله « وَقَضَى بَيْنَهُمْ بالقِسْطِ (34) فلما كانت جميع هذه الالفاظ متشابهه في معناها وقد ناب بعضها عن بعض في آيات ، وأُلْحِقَ بعضها ببعض في آيات أخرى فقد رأينا أن نقف عند أكثرها تواترا وهي كلمة حكم دون أن نستغني عن الألفاظ الأخرى . فقد اعتمدنا هذه الألفاظ لشرح ما اعتاص علينا فهمه واستمددنا منها بعض الاستنتاجات التي يعسر الوصول إليها لو اكتفينا بمادة (ح ـ ك ـ م) وحدها .

حكم الإنسان :

ورد الكلام على حكم الانسان في الآيات التالية : البقرة / 188 ، النساء / 35 و58 و60 ، المائدة / 44 و45 و47 و50 و95 ، الانعام / 136 ، يونس / 35 النحل / 59 العنكبوت / 4 ، الصافات / 154 ، الجاثية / 21 القلم / 36 و39 .

هذه هي جملة الآيات التي ذكرت أحكام الإنسان وأقضيته باعتماد مادة حكم دون سواها . وقد نزلت في ظروف مخصوصة وفي أناس مخصوصين إلّا

---

(30) النساء / 58 .

(31) المائدة / 42 .

(32) الانعام / 57 .

(33) ص / 22 .

(34) المائدة / 42 .

أن جمهور المفسرين قد خرجوا بها من التخصيص إلى التعميم ومن أفراد معلومين الى جمهور المسلمين كافة . والمتمعّن في هذه الآيات يلاحظ أن حكم الانسان جائر في أغلب الأحيان . فنادرا ما يعدل الحكّام لطغيان العاطفة عليهم وانسياقهم وراء الشهوات وحبّهم للإرتشاء وإعراضهم عن الحكم بما أنزل الله . وقد جرى الكلام في هذه الآيات المشار إليها عَلَى التحقير والتعريض والتوبيخ لإعراض الحكام ـ إلاّ القليل منهم ـ عن الحكم بما أنزل الله والعمل بأوامره . وممّا يدلّ على سوء أحكامهم وكثرة افتراءاتهم وركونهم إلى الهوى كثرة العبارات الواردة في شأنهم من قبيل : « فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ » و« سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ » . وقد أراد الله بذلك تبكيتهم والتعريض بهم وتحقير صنيعهم .

وقد أمر الله ولاة المسلمين باعتبارهم حكّاما يرعون شؤون الناس بأن يعدلوا ويقسطوا حتى يكونوا أسوة حسنة لسائر الناس وحتى لا يبغي الأقوياء على الضعفاء فيزول الأمن ويقلّ الكسب ويتلبّس النفوسَ الخوفُ والجزعُ . فأمور الناس كالأمانات بين أيدي الحكّام إن شاؤوا ضيّعوها وإنْ شاؤوا أدّوها إلى أصحابها . قال تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » (35) . وقد فسّر الطبري هذه الآية بقوله : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ يا معشر ولاة أمور المسلمين أن تؤدوا ما ائتمنتكم عليه رعيتكم من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم على ما أمركم الله بآداء كل شيء من ذلك من هوله بعد أن تصير في أيديكم لا تظلموها أهلها ولا تستأثروا بشيء منها ولا تضعوا شيئا منها في غير موضعه ولا تأخذوها إلاّ ممّن أذن الله لكم بأخذها منه قبل أن تصير في أيديكم ويأمركم إذا حكمتم بينهم

(35) النساء / 58 .

بالعدل والانصاف وذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبيّنه على لسان رسوله لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم (36).

ورغم هذا الأمر الصريح بتأدية الأمانات إلى أهلها وبالتزام العدل في المعاملات وفي إصدار الأحكام ، فإن أحكام البشر تبقى حسب ما هو وارد في القرآن ظالمة جائرة وتعلقّهم بما شُرِّفوا به - أي القضاء - كأوهن ما يكون التعلّق . فكلّما حرّك أولي الأمر نعيمُ هذه الدنيا وخيراتها جاروا على الناس واحتكموا إلى غرائزهم وتنكّروا للأحكام القرآنية فنصروا ظالما وأذلّوا مظلوما وبذلك يكونون قد أغضبوا الله وأغضبوا فريقا من الناس كانوا حقيقين بالارضاء . قال تعالى : « وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (37) . فالكثير من الناس يصانعون الحكّام بأموالهم ويرشونهم ليقضوا لهم بها على غيرهم . والمتمعّن في قوله تعالى : « وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ » يدركِ الصلة المتينة بين إدلاء الدلو بمعنى إرساله وإدلاء الرشوة من الرشاء بمعنى مدّها وهو تأويل ذهب إليه جمهور المفسرين . لذلك حذّر اللهُ الحكامَ نَفْسَهُ (ويحذّركم الله نفسه وإلى الله المصير) . آل عمران / 28) وبيّن لهم ان قضاءهم بغير الحق مدعاة لغضبه وسخطه . يقول الطبري في معنى أكل الأموال بالباطل : « من مشى مع خصمه وهو له ظالم فهو آثم حتى يرجع إلى الحق وآعلم يا ابن آدم أن قضاء القاضي لا يُحلّ لك حراما ولا يحقّ لك باطلا وإنّما يقضي القاضي بنحو ما يرى ويشهد به الشّهود والقاضي بشر يخطىء ويصيب وآعلموا أنه من قد قُضي له بالباطل فإن خصومته لم تنقض حتى يجمع الله بينهما يوم القيامة

(36) الطبري : جامع البيان ج 8 / 494 .

(37) البقرة / 188 .

فيقضي على المبطل للمحقّ بأجود ممّا قُضيَ به للمبطل على المحق في الدنيا (38) فالحاكم مدعوّ إلى إعمال الرأي وإنعام النظر وإدامة التفكير ليكون الفصل بعد التثبت والاختيار بعد الاختبار . وهو ـ مع تحرّيه وتَثبّتهِ عرضة للوقوع في الخطإ لعلمه بالظاهر دون الباطن ولقدرة بعض المحتكمين إليه على التمويه والمغالطة والمحاجة والإفحام . وهو نوع من أنواع الخطإ الذي قد لا يؤاخذ عليه الحاكم لعلمه بما يرى وغياب السرائر عنه وهو ما نبّه إليه الرسول عليه الصلاة والسلام : فقد جاء في « صحيح مسلم » في « باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجّة » ما يلي : « حدّثنا يحيى بن يحيى التميمي ، أخبرنا معاوية عن هشام بن عُروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت : قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم : « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون أَلْحَنَ (أبلغ بالحجة وأعلم) بحجّته من بعض فأقضي له على نحو ممّا أسمع منه . فمن قطعت له من حقّ أخيه شيئا فلا يأخذه ، فإنّما أقطع له به قطعة من النّار » (39) .

يبدو ممّا تقدّم أن خطأ الحكام خطآن : خطأ عن جهل أو نسيان وخطأ عن عمد . أما الأوّل فهو المشار اليه في حديث الرسول . والمخطىء في هذه الحالة معفوّ عنه ، مغفور له ذنبه بعد الاستغفار والتوبة بدليل قوله تعالى : « إنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » (40) . أما من تعمّد الخطأ لحاجة يريد قضاءها كالتقرب الى أصحاب الجاه أو نصرة قريب أوالحصول على رشوة ، فهذا الحاكم قد رام فسادًا في

---

(38) الطبري : جامع البيان ج 3 / 550 .

(39) ابو الحسن مسلم بن الحجّاج القشيري : « صحيح مسلم » ج 3 / 1337 ط . ، دار احياء التراث العربي 1375 هـ / 1955 م .

(40) النساء / 16 .

الأرض باستحلاله ما هو حرام وتحريمه ما هو حلال واستعاضته عن الحق بالبغي . وقد شبّه الله هؤلاء الحكّام بالشياطين الذين يريدون أن يوقعوا الناس في الكفر ونهى عن الاحتكام إليهم لأنّ اللجوء إليهم للفصل في القضايا إنّما هو لجوء إلى الطاغوت وقد أُمِرَ الأنسان أن يكفر به . قال تعالى : « أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا » (41) . وتذكر لنا كتب التفسير أن هذه الآية قد نزلت في كعب بن الأشرف المعاصر للرسول (ﷺ) وقد كان يحكم بين اليهود بما تمليه عليه عواطفه وميوله حتّى سُمِّي بالطاغوت لبغيه وطغيانه . قال السّيوطي : « نزلت لما آختصم يهودي ومنافق فدعا المنافق إلى كعب بن الأشرف ليحكم بينهما ودعا اليهودي الى النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم فأتياه فقضى لليهودي فلم يرض المنافق . . . » (42) .

ولئن نزلت هذه الآية في شخص بعينه هو كعب بن الأشرف فإن المعاني الواردة فيها تخرج بها من مجال الواحد الفرد إلى مجال الكثرة والجماعة . فالطاغوت الذي هو في الآية كعب بن الأشرف له نظراء كثيرون في عهده وفي غير عهده طغوا وتجبّروا وعاثوا في الأرض فسادا . فكان الكلام موجّها فيها اليه وإلى هؤلاء جميعا . لذلك لا نجد تخصيصا في هذه الآية . فـ« الطاغوت » كلمة عامة جدّا عُنِي بها في البدء شخص بعينه ثم خرجت من التخصيص إلى التعميم لعدم آنحصار البغي في زمن دون زمن وفي أناس دون آخرين . لذلك يمكن القول بأن أغلب الأحكام الواردة في القرآن في شأن الحكم قد خرج بها

---

(41) النساء / 60 .

(42) السيوطي والمحلّي : تفسير القرآن الكريم ص 11 مكتبة الملّاح دمشق 1398 هـ / 1978 م .

المفسرون من مجال التخصيص إلى مجال التعميم لِكَيْلَا تبقى محصورة في حدث بعينه ولا في أناس معينين ولذلك كثر في القرآن استعمال ضمير الغائب ليشمل الكلام الحاضر والغائب والقريب في الزمن والبعيد : قال تعالى : . . . ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ، آل عمران/23 . يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ . . . النساء/60 ، وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا ، النساء/60 ، وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولاَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ ، المائدة/44 ، أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ، النحل/59 ، سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ، العنكبوت/4 . وقد يعوّض ضميرُ المخاطب إذا كان الكلام موجّها توجيها خاصا إلى الرسل والأنبياء وكلّما وردت الأفعال في الأمر أو كانت مضارعة مسبوقة بأداة من أدوات النفي أو النهي أو الأمر : وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِٱلْبَاطِلِ . . . البقرة/188 ، وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ . . . النساء/35 ، فَإِنْ جَاؤُوكَ فَٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ ، المائدة/42 .

إن الوقوف عند الآيات المشار إليها آنفا يطلعنا على حقيقة حكم الإنسان الموسوم بالجور والعسف . وكأنّ الحكّام قد آثروا للأسباب التي ذكرنا الباطل على الحق والارتجال على التريّث والبغي على العدل . وقد شدّد اللّه النكير على هؤلاء وازدرى صنيعهم فقال : « أَفَحُكْمُ ٱلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ » (43) . ولئن كان الكلام موجّها في هذه الآية في البدء الى اليهود الذين كانوا يصانعون الأغنياء ويُذِلُّون الفقراء فإنّ معنى الآية يخرج بها عن هذا المدار الضيّق لتشمل كل الحكام الذين يركنون إلى الظلم والعسف بغض النظر عن الأمكنة والأزمنة . قال القرطبي في شرح هذه الآية : « والمعنى أن الجاهلية كانوا يجعلون حكم

(43) المائدة / 50 .

الشريف خلاف حكم الوضيع كما تقدّم في غير موضع وكانت اليهود تُقِيمُ الحدود على الضعفاء الفقراء ولا يقيمونها على الأقوياء الأغنياء فضارعوا الجاهلية في هذا الفعل » (44) .

فإذا ما كانت السّمة الغالبة على حكم الإنسان هي الجور والعسف كما دلّت على ذلك الآيات الوارد فيها لفظ حكم ، بآستثناء الآية 3 من سورة النساء والآية 9 من سورة المائدة ، فإنّه يجوز القول بأن الحكم خطّة كثيرة المزالق ، قد لا يقدر على تحمّلها إلاّ من استطاع مغالبة هوى النفس وربأ بنفسه عن دنيء الحاجات والمكاسب . وقد نبّه القرآن إلى فساد حكم الإنسان وضرب الأمثال بصنائع أمم سابقة ليصلح النفوس ويبعث على الاتعاظ والاعتبار . ولئن كانت اللهجة التي خاطب بها الحكّام مبكّته حينا عنيفة حينا آخر فإنّ الغاية منها تبقى دوما التأثير والإصلاح والحمل على الارعواء .

محمد المختار العبيدي

(44) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . ج 6 / 214 دار الكاتب العربي . القاهرة 1387 هـ / 1967 م .

محاولة في تحديد وضع القصص
في الأدب العربي القديم

بقلم : **فرج بن رمضان**

لا أظنّ أنني أضيف شيئا جديدا ذا بال ان أنا ذهبت الى أن الفن القصصيّ على اختلاف ألوانه في الادب العربي القديم قد ظل ، بدرجات متفاوتة ، أسير وضعية هامشية حالت الى مدى بعيد دون تطوره الطبيعي من حيث إنها كانت في آن واحد سببا ونتيجة لانقطاع الجدل الضروري بين النص الادبي والعملية النقدية . ولا أظن أننا في حاجة الى عناء كبير لنثبت صحة ما نذهب اليه برصد ما يدل على هذه الوضعيةمن مظاهر ومعطيات ، فيكفي في هذا السياق أن نذكّر بثلاث منها أساسية :

1 ـ الجدل المأثور الذي واكب حركة النهضة الادبية الحديثة وكان مداره التساؤل عما اذا كان للعرب القدامى حظ من الابداع في مجال الفن

القصصي . وبالرغم من أن مختلف الاتجاهات التي انخرطت في هذا الجدل قد كانت في الغالب محكومة بضغوط ومآرب غير أدبية ناشئة عن ملابسات المجال الحضاري الكبير بين العرب والغرب ، فان هذا الجدل قد ساهم الى حد لا يستهان به في تقدم المعرفة بهذا الموضوع اذ كان حافزا على التنقيب في التراث لابراز ما يزخر به من مظاهر الفن القصصي ، فحُقق العديد من النصوص ونشر ودرس عدد منها (1) وتم شيئا فشيئا التحول من السؤال عن وجود القصص أو عدمه الى السؤال عن الاسباب التي جعلت النقاد القدامى

---

1) انظر مثلا : مقدمة الطبعة الاولي من « قصص العرب » لمحمد أحمد جاد المولي وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم . ضمن الطبعة 5 . دار الفكر . بيروت 1979 .

- محمود تيمور : دراسات في القصة والمسرح . مكتبة الآداب ومطبعتها د . ت . ص 70/67 .

- فاروق خورشيد : الرواية العربية . دار العودة بيروت . ط 3 . 1979 . ص 42/25 .

- محمد يوسف نجم : القصة في الادب العربي الحديث . 1870 / 1914 . د . ت . ص 13 وما بعدها .

- عبد الحميد ابراهيم : قصص العشاق النثرية في العصر الأموري ـ دار المعارف 1987 ـ ص : 47/19 .

- موسى سليمان : الادب القصصي عند العرب . دار الكتاب اللبناني بيروت . ط 4 . 1969 . ص 16/14 .

- بنت الشاطىء : مقدمة تحقيقها لرسالة الغفران في طبعتها السادسة . سلسلة ذخائر العرب . دار المعارف بالقاهرة 1977 .

- بنت الشاطىء : مقدمة كتابها جديد في رسالة الغفران . دار الكتاب العربي بيروت . 1 . 1972 .

- سليم البستاني : مقدمة ترجمته الالياذة هو ميروس .

ومؤرخي الادب لا يكتفون باهماله بل امعنوا في استهجانه وانكاره حتى اسقطوه من دائرة الادب جملة (2) .

ان احدى الغايات الاساسية لهذا البحث هي أن ندرك هذه الاسباب أو ما نزعم أنه أهم الاسباب فنقف على طبيعته ونشخص كيفية تأثيره ونحدد دوره في انتاج هذه الوضعية .

2 ـ ان فن القصص في الادب العربي الحديث قد نشأ ، على خلاف الشعر خاصة ، مقطوع الصلة بالتراث أو قل انه لم يتطور ولم تكتمل مقوماته ، أو لم يُتوهّم أن ذلك قد تحقق له الا بعد أن قطع صلته بالتراث وأخذ يستوحي نموذجه أو نماذجه من أشكال القصص الغربي . فباستثناء التجربة الفاشلة التي استهدفت احياء المقامة ، ولأمر ما فشلت كما سنرى ، وباستثناء التجربة الرائدة التي استهدفت احياء شكل الحديث على يدي محمود المسعدي وهي التجربة التي ظلت مغمورة سنوات عديدة ثم ظهرت في فترة انتقالية حساسة

---

2) فاروق خورشيد : المرجع نفس . مقدمة الطبعة الاولى .

وتعد أعمال جمال الدين بن الشيخ الاخيرة من أبرز المحاولات في اتجاه معالجة هذا السؤال والبحث عن جوابه . راجع في هذا الصدد : الثقافة العربية وتغييب المتخيّل . حوار محمد برادة مع جمال الدين بن الشيخ . مجلة الكرمل عدد 1988/27 . وكذلك) جمال الدين بن الشيخ يحاور المخيلة الشعبية العربية . اليوم السابع عدد 252 . 1989/3/6 .

أما أعماله التي نشير اليها فهي : دراسته لالف ليلة وليلة La parole prisonnière. éd. Gallimard. Paris. 1988 .

وكتابه الموسوم بالحلم الوهاج والحديث الهياج بمعجزة الاسراء وقصة المعراج .

Le voyage nocturne de Mahomet. Imp. Nationale— Paris 1988.

من تاريخ القصص العربي الحديث ، باستثناء هاتين التجربتين فان كتّاب القصة العربية الحديثة قد كانوا يتعاطون الكتابة وهم مطمئنون الى أن الادب العربي القديم ان لم يكن خاليا بالكامل من فن القصص فان ما يحويه منه غير جدير بان يعتد به لخلوه مما اصطلح على تسميته بالقصص الفني الوافد من الغرب وانه اذن غير صالح لأن يكون أساسا لبناء قصص عربي (3) . وقد شاعت هذه الفكرة ورسخت في العقول زمنا طويلا استمر الى مطلع السبعينات تقريبا حين لاحت مؤشرات عديدة تدل على أن مشروع النهضة قد أفضى ، ان في مستوى الفكر وان في واقع الحياة ، الى نوع من الازمة مما جعله في حاجة الى المراجعة واعادة الصياغة والتاسيس من جديد . وفي سياق هذه الوضعية نشأت في مجال القصص على وجه التحديد حركية جديدة تميزت بالتفات متزايد الى التراث القصصي لاعادة قراءته اما بقصد استلهامه في صياغة تجارب قصصية جديدة كما حصل على يدي العديد من المبدعين من مختلف الاقطار العربية كجمال الغيطاني وعز الدين المدني واميل حبيبي والطيب صالح وغيرهم ، أو بقصد ابراز ما ينطوي عليه من قيمة قصصية أدبية كما

---

3) انظر أحمد محمد عطية : أصوات جديدة في الرواية العربية . الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1987 . سلسلة الدراسات الادبية . الفصل الاول وخاصة منه شهادة نجيب محفوظ . ص 12 . وانظر شهادة جمال الغيطاني في : الرواية العربية واقع وآفاق . دار ابن رشد للطباعة والنشر 1981 . ص 325 وما بعدها . ومما قال جمال الغيطاني في موقع آخر « يوما بعد يوم يزداد ايماني ويقيني بخصوصية القص العربي ، بتفرد أشكال الحكي . وما موقعنا الآن من هذا التراث الخصب الا كواقف على شاطىء بحر ممتد مجهول لم يكشف بعد . لم ندرك بعد كل دره ونفائسه » . اليوم السابع عدد 267 . 1989/6/19 ص 46 . وانظر آراء أخرى لمحمود تيمور وتوفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل وأحمد حسن الزيات وغيرهم في كتاب عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية الحديثة في مصر 1938/187 . ط 4 . دار المعارف 1983 . ص 216/211 .

حصل على ايدي عدد من النقاد والدارسين كالاستاذ توفيق بكار وعبد الفتاح كيليطو وجمال الدين بن الشيخ وحسين الواد وفدوى مالطي دوجلاس (4) .

وليس من شك في أن ما شهدته مناهج النقد الحديث من تطور وما كشف عنه تقدم المعرفة الادبية والانسانية عامة من حقائق كالقول بكونية الظاهرة القصصية وتعدد أشكالها ونسبيتها وتأسيس مفهوم النص و،فهوم القراءة وجمالية التقبل ، كل ذلك ، بالاضافة الى ما دخل على اشكال القصص الغربي نفسه من تطور ، قد كان بلا شك من أهم العوامل التي ساعدت على

---

4) انظر للاستاذ توفيق بكار : جدلية الفرقة والجماعة : تحليل نص كلام بكلام من بخلاء الجاحظ . مجلة فصول . المجلد 4 . يوليو / أغسطس 1984 . وجدلية الحكمة والسلطان . تحليل نص مثل الارنب والاسد من كليلة ودمنة . ونشر ضمن أعمال ندوة القراءة والكتابة المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس من 30 مارس الى 2 افريل 1982 وصدرت عن منشورات جامعة تونس الاولى . سلسلة الندوات عدد 1 . 1988 . وكذلك : جدلية المماثلة والمقابلة في التوابع والزوابع نشرت في مجلة دراسات اندلسية عدد 3 . جمادى الاولى 1410 . ديسمبر 1989 . هذا فضلا عن دروسه ، أعني الاستاذ بكار ، الجامعية بكلية الآداب بالجامعة التونسية وقد تضمنت تحاليل ضافية لطائفة من ابرز الاثار القصصية القديمة وما يتصل بها من قضايا كالمقامات وكتاب الاغاني ورسالة الغفران وحي بن يقظان وغيرها .

- انظر كذلك : حسين الواد : البنية القصصية في رسالة الغفران . الدار العربية للكتاب . تونس ليبيا 1975 . وتعد هذه الدراسة « أول عمل تستعمل فيه المناهج الحديثة في العالم العربي » كما ورد في ظهر كتاب « مناهج الدراسة الادبية » للمؤلف نفسه . منشورات عيون . ط 4 . الدار البيضاء 1988 .
- عبد الفتاح كيليطو : الغائب . دراسة في مقامة للحريري . دار توبقال . الدار البيضاء . ط 1 . 1987 .
- للكاتب نفسه : الحكاية والتأويل . دراسات في السرد العربي ، دار توبقال . 1 . 1988 .
- للكاتب نفسه : (بالفرنسية) المقامات Les séances . دار سندباد . باريس 1980 .
- فدوى مالطي دوجلاس : بناء النص التراثي . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985 .
- جمال الدين بن الشيخ : المراجع السابقة .

تعزيز هذا التوجه وتزكية ما أفضى اليه ولا يزال من نتائج . وليس من شك عندي في أن لظهور « حدث أبو هريرة قال » في هذا الوقت بالذات (5) دورا رئيسيا في تأصيل هذا الاتجاه والاغراء بالانخراط فيه لدى عدد لا يستهان به من المبدعين والنقاد في تونس خاصة .

وكذلك شأننا في هذا العمل فهو في جل مقدماته ومقاصده انما يمثل محاولة في التفاعل مع هذا الاتجاه والاسهام في تأصيله وتدعيمه بكل ما يتاح الوقوف عليه من حقائق ومعطيات مما يتصل بالظاهرة الادبية والقصصية عموما أو بنصوص القصص العربي القديم خصوصا . ذلك أن التجربة قد دلت على ما لم تكن شهادة عدد من رموز القصة العربية الا توكيدا له (6) وهو أن هذا الاتجاه هو المرشح فعلا لانجاز ما لم يتيسر انجازه في المراحل السابقة من حياة النهضة وهو المصالحة بين الاصالة والحداثة في ميدان القصص ابداعا ونقدا على السواء .

فهذا عن المعطى الثاني من المعطيات الشاهدة على هامشية وضع القصص في الادب العربي القديم وهو كسابقه يمثل في الحقيقة مظهرا من المظاهر المترتبة على هذا الوضع . أما المعطى الثالث فيقودنا الكلام عنه الى قلب أحد الميادين التي انتج فيها هذا الوضع وتشرع وَمُدَّ في أسباب بقائه ونعني بذلك ميدان التفكير النقدي العربي باعتباره جهاز انتاج وتنميط وتصنيف للنصوص والظواهر الادبية عموما .

---

5) نشرت فصول حدث أو هريرة قال في ما بين 1939/1956 ما عدا حديث الجماعة والوحشة الذي ألف سنة 1973 وهي سنة نشر الكتاب كاملا لاول مرة في الدار التونسية للنشر . ثم نشر في سلسلة عيون المعاصرة بتقديم الاستاذ توفيق بكار عن دار الجنوب للنشر بتونس . ط 1/1979 وط2/1984 .

6) راجع شهادة نجيب محفوظ وجمال الغيطاني ومحمود تيمور في المراجع المذكورة سابقا .

وضع القصص في دائرة النقد العربي القديم :

يمكن القول ، دون دخول في منطق المفاضلة المأثورة بين الشعر والنثر ، ان المعرفة النقدية العربية انما استُمدّت من قراءة الشعر في المقام الاول وانها لم تكن بعد ذلك سوى مقدمة للتشريع الفعلي والتأصيل المعرفي لهيمنة الشعر على ما عداه من اشكال التعبير . على أن السبيل لم تكن ممهدة أمام الشعر كل التمهيد اذ أن بقايا الصراع بين الدين والشعر باعتبارهما في الاصل ناطقين باسم قوى غيبية متناقضة وباعتبار ما ينجر عن ذلك من تباين بينهما في الرؤية للعالم والانسان ، ان بقايا هذا الصراع قد ظلت تسلط مفعولها على رؤية العرب للشعر ومنهجهم في قراءته وتصورهم لوظيفته ، بل كأن بقايا هذا الصراع لم تمّح بصفة نهائية على امتداد تاريخ الادب العربي (7) . ان مفعولها يخمد من حين الى آخر ثم لا يلبث أن يبرز من جديد وخاصة في فترات التحول ومعارك التجديد الشعري .

غير ان الملابسات التي حفت بعصر التدوين وما تميزت به خاصة من وعي متزايد من قبل العرب بالخطر الذي يتهدد كيانهم في وجه ثقافات الشعوب المفتوحة ، وما تفرزه مثل هذه الاحوال في حياة الشعوب والجماعات من ردود دفاعية مماثلة تماما لما حصل لدى العرب انفسهم في فجر النهضة الحديثة بعد انقلاب الادوار ، ان هذا كله قد فرض نوعا من المصالحة

---

7) انظر : أحمد شمس الدين الحجاجي : الاسطورة في الشعر العربي . مجلة فصول عدد 4 . جانفي / مارس 1984 : تراثنا الشعري : وانظر في عينات من السجال بين الدين والشعر في : العمدة لابن رشيق . باب الرد على من يكره الشعر ج 1 ص 27 وما بعدها . دار الجيل . ط 4 . بيروت 1972 . وكذلك دلائل الاعجاز للجرجاني : فصل في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه . ص 9 وما بعدها . دار المعرفة بيروت 1982 . انظر أيضا في احياء علوم الدين للغزالي . المجلد الثالث ص 21 وما بعدها ومنه كتابة آفات اللسان : الآفة 9 في الغناء والشعر .

الاصولية بين الدين والشعر ، لا لان الشعر يمكن على أية حال أن يروّض لخدمة الدين ونشر الدعوة اذ حصل ذلك منذ حياة الرسول وان كان حظ مثل هذا الشعر من الشعرية الحق فيه نظر (8) ، وانما نشأت المصالحة المذكورة من قبل أن الشعر ، والجاهلي منه خصوصا ، قد صار في الذاكرة الثقافية العربية مرجعا أو رمزا للهوية التي يراد الحفاظ عليها فأخذ يدنو من مرتبة القيم المقدسة ثم التبست هذه الصفة بما أخذ يؤديه من دور في تفسير النص القرآني وحمايته بالتالي مما يتهدده من ضروب اللحن والتحريف والتعدد ، فتكرست من ثم قداسة الشعر وتأسست سلطة نموذجه البدوي الفصيح اذ يتقاطع فيه ويتكامل هذان البعدان الثقافي والديني اللذان تحكّما في حركة تدوين الشعر والتنظير له في مراحلها الاولى . لذلك تميزت هذه المراحل بطغيان سلطة علماء اللغة ورواتبها وهيمنة مراجعهم ومقاييسهم في قراءة نصوص الشعر وتصنيفها وتقويمها فلم يكن النقد عندئذ سوى جزء من النشاط اللغوي ولم يلتفت الى الشعر الا بوصفه مصدرا من مصادر جمع اللغة وتحقيق مادتها ووضع قواعدها (9) بل يبدو لنا في هذا الصدد ان التقاليد التي تركزت في هذه المراحل قد تركت بصماتها على النشاط النقدي تنظيرا وممارسة في مختلف المراحل الموالية مما يسمح بالقول ، دونما تعسف كبير ، ان النقد العربي لن يبرأ على امتداد تاريخه من مضاعفات نشأته الاولى وان هذه المضاعفات لتظهر بصفة خاصة في كل ما تأصل من مفاهيم وما تركز من مناهج تتضافر مهما

---

8) من الأحاديث المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا السياق قوله لحسان بن ثابت « قل وروح القدس معك » وقوله « انشدني قصيدة من شعر الجاهلية فان الله تعالى قد وضع عنا آثامنا في شعرها وروايته » . راجع : دلائل الاعجاز ص 16 .

9) انظر : طه أحمد ابراهيم : تاريخ النقد الادبي عند العرب . دار الحكمة بيروت : د . ت . وخاصة منه الباب الثالث . ص 49 وما بعدها .

اختلفت على تحجيم ادبية الادب واختزاله في بعده اللغوي أساسا أو بعده البلاغي التقعيدي المحنّط في أحسن الحالات . ولئن كانت فنون الادب على اختلافها سواءً في الخضوع لهذه العملية واحتمال ما يترتب عليها من نتائج التي ترتبت عليها أظهر فيه مما في سواه .

وهكذا يمكن القول إن خضوع النقد في مراحله الاولى أو بعدها لسلطة علماء اللغة انما يرجع في الحقيقة الى خضوعه لسلطة الايديولوجيا ، لا بمقتضى أن اللغة بما هي لغة انما تمثل أول مؤسسة سلطوية تصطدم بها فعالية الابداع وتسعى في التحرر من ضغوطها فحسب ، بل بحكم أن طبيعة اللحظة التاريخية قد اقتضت تضخيم البعد الايديولوجي في اللغة العربية (10) . ان سلطة الايديولوجيا هي التي اقتضت تأسيس هيمنة الشعر وتكريسها في التراث العربي حسب مواصفات نموذج نموذج محدد ثم استوجبت بالتبعية اقصاء كل ما لا يكون من أشكال التعبير النثري قابلا للتوظيف في ما وظف فيه الشعر . لذلك لم يعترف التفكير النقدي الا بلونين هما الخطبة والرسالة لانهما أقبل من سواهما من ضروب النثر للاندراج في هذا المسلك الذي أريد للشعر أن يسلك فيه اذ فضلا عن أنهما « مختصان بأمر الدين والسلطان » على حد قول أبي هلال العسكري (11) ، اذ كانت نشأتهما وتطورهما مرتبطين دائما بجهاز السلطة ، فضلا عن ذلك فان الخطبة والرسالة يقتضيان من شروط البلاغة ، كجزالة اللفظ وفصاحة العبارة ، ما يقيم بينهما وبين الشعر قرابة جوهرية بحكم

---

10) انظر : محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي . الجزء الاول : تكوين العقل العربي ، فصل : عصر التدوين . دار الطليعة بيروت 1984 . وأدونيس : الشعرية العربية ص 81/79 . دار الآداب بيروت ط 1985/1 .

11) كتاب الصناعتين ص 136 . تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ـ 1986 .

المقاييس اللغوية السائدة . بل ان الحرص على توطيد هيمنة الشعر على أسس معرفية عتيدة قد حمل بعض النقاد ، وان كان صنيعهم لا يخلو من أهمية ، على اقامة ضرب من التماثل البنيوي العميق بين الخطبة والرسالة من جهة والشعر من جهة اخرى اذ لا فرق بين الخطب والرسائل عند أبي هلال العسكري الا أن الاولى يشافه بها والاخرى يكتسب بها ولا فرق بين الرسائل والاشعار من جهة أخرى عند ابن طبابا رواية عن العتابي الا أن الرسائل شعر محلول والاشعار رسائل معقودة (12) .

وبناء على هذا كله يمكن القول في ما يشبه الاطمئنان ان المدخل الذي منه تأصل حضور الشعر في منظومة النقد العربي القديم هو نفسه البوابة التي منها طُرِد القصص وقُدّر له أن يتنزل في وضعيته الهامشية . ويبدو أن هذه العملية قد نجمت عن تظافر عاملين مختلفين في الظاهر متحدين متكاملين في الحقيقة أحدهما ذو صبغة معرفية أدبية أو هكذا يبدو على الاقل والآخر ذو صبغة ايديولوجية سافرة كما سنرى .

فأما الاول فصورته أن القصص انما أقصي من دائرة الاهتمام لانه لا يستجيب لمواصفات النموذج الذي أفرزه أو اقتضاه عصر التدوين اذ أن الجزء الاوفر من الرصيد القصصي القديم « مكتوب » في لغة غير فصيحة في المعنى الذي حدده علماء اللغة لهذه العبارة والذي بمقتضاه تتطابق صفتا الفصاحة والبداوة على نحو ما يتمثل ذلك في الشعر الجاهلي مما يجعله بالتالي غير صالح ليكون مرجعا في جمع اللغة وحفظها وتقنينها . هذا فضلا عن ضعف الرصيد القصصي الجاهلي أو انعدامه جملة مما يجعل القصص عاريا من أحد الابعاد

12) المرجع نفسه ولابن طباطبا : راجع عيار الشعر ص 114 منشأة المعارف بالاسكندرية 1977 بتحقيق محمد زغلول سلام .

الرئيسية التي ساهمت في نحت النموذج الادبي في عصر التدوين وهو البعد التراثي الرمزي .

ومهما يكن لهذا السبب من دور لا شك فيه ، حسبنا أن نذكّر في ابراز بعض آثاره بما لا يزال سائدا في الكثير من الاوساط من تحفظ في اضفاء صفة الادبية على ألف ليلة وليلة وما كان من جنسها من نصوص القصص الشعبي بدعوى أن لغتها ليست لغة أدبية (13) ، مهما يكن ذلك فان هذا السبب لا يكفي لتفسير ما لحق فن القصص على اختلاف اشكاله وتباين سجلاته اللغوية من ضيم وإقصاء . والا فكيف نفسر بقاء القصص هامشيا في منظومة النقد العربي رغم أن جزءا غير يسير منه فصيح اللغة مشهود لاصحابه على اية حال بصفة الادب معترف لهم بالقدرة على التصرف في فنون القول كما هي الحال بالنسبة الى ابن المقفع والجاحظ والمعري والهمذاني والحريري وغيرهم ؟

نعم ان المقامة قد حظيت من بين أشكال القصص القديم بوضعية استثنائية ولكنها تمثل حقا الاستثناء الذي يؤكد القاعدة السابقة اي قاعدة طغيان المرجعية اللغوية في التعامل مع الظاهرة الادبية عموما . فالمقامة انما حظيت بما حظيت به من عناية بعد أن اختُزلت هي الاخرى في بعدها اللغوي التعليمي دون سواه ، وليس من شك في أن هذه النظرة قد ظلت مسيطرة على الكتاب والنقاد على السواء حتى فجر النهضة الحديثة ولعلها كانت كما يرى محمد نجم من أهم الاسباب التي ساهمت في افشال تجربة احياء المقامة في العصر الحديث (14) . ومعنى ذلك أن المقامة مهما نجحت في انتزاع مكانتها

---

13) راجع الحكاية والتأويل لعبد الفتاح كيليطو ص 5 . ومدخل الى الادب المقارن وتطبيقه على الف اليلة وليلة لمحمود طرشونة . تونس 1986 . ص 77/88 .

14) محمد يوسف نجم : فن القصة في الادب العربي الحديث . ص 12/13 .

من جهة لغتها الاولى التي للمعجم فان ذلك لم يغير شيئا في الحقيقة من جهة لغتها الثانية التي هي قوام صفتها القصصية أو صفة القصص فيها ، فلقد ظلت من هذه الناحية في وضع غيرها من أشكال القصص القديم ، ومعنى ذلك اذًا ان العلة في هامشية وضع القصص ينبغي البحث عنها في غير مستوى اللغة الاولى ومدى قربها أو بعدها من نموذج الفصاحة اذ مهما يكن الاعتبار من أهمية في بعض الحالات فان بقاء القصص الفصيح في وضع لا يختلف نوعيا عن وضع غيره يدلنا على أن آلية الاقصاء والتهميش انما تستهدف قصصية القصص بالذات بغض النظر عن كونه فصيحا أو غير فصيح أو قل ان ذلك لا يعتبر الا في مرتبة ثانية فإما أن يضاعف من اسباب الهامشية كما هي الحال في القصص الشعبي واما أن يخفف منها بدرجات كما هي الحال في ألوان القصص الفصيح .

فأين عساها تكون هذه العلة الاصلية ؟

ان البحث عن جواب لهذا السؤال يحيلنا على العامل الثاني من بين العاملين اللذين تظافرا على اقصاء القصص من دائرة النقد العربي القديم : ذلك هو السبب الايديولوجي الذي يحتاج بيانه وتشخيص كيفية تأثيره الى أن ننتقل ولو مؤقتا من دائرة النقد والادب الى دائرة أخرى أقرب الى طبيعته وهي دائرة التفكير الديني أي أننا نخرج من دائرة نفوذ علماء اللغة ورواتها وفقهائها لندخل دائرة فقهاء الدين وعلماء الحديث والتفسير .

كيف يبدو وضع القصص في هذه الدائرة ؟

لا نظن أننا في حاجة الى توسع في البيان لنثبت رسوخ الظاهرة القصصية في التراث الديني الاسلامي وغير الاسلامي ففضلا عما يزخر به النص القرآني مِن مظاهر الخطاب القصصي فان السنة النبوية حافلة بالاحاديث ذات الصبغة

القصصية ثم استخدم القصص على نطاق واسع جدا في اطار ما يعرف بحركة القصاص والوعاظ والمذكرين وقد كانت هذه الحركة رافدا رئيسيا من الروافد التي ساهمت في انتاج جزء كبير من مدونة القصص القديم وهو القصص الديني الذي يدور أساسا حول حياة الرسل والانبياء وخلق العالم ونهايته وقد وصلنا هذا القصص مدونا في كتب مفردة احيانا (15) ومتخللا لكتب التفسير والتاريخ والجغرافيا والموسوعات الادبية في اكثر الاحيان (16)، ومع ذلك فاننا لا نكاد نتردد في الحكم بأن ما أصاب القصص العربي القديم من ضروب الغبن والاهمال لم يكن في الحقيقة سوى امتداد لما حدث في هذه الدائرة، دائرة التفكير الديني وكيفية تعامله مع القصص، واننا لنؤكد على كيفية التعامل هذه لانها هي مدار اهتمامنا فلسنا بصدد التساؤل عن وجود القصص أو عدمه وانما الذي يهمنا هو كيفية التعامل مع الظاهرة والمنهج المتحكم في قراءتها.

فماذا حدث على وجه التحديد؟

للجواب عن هذا السؤال سنقف وقفتين تتعلقان بظاهرتين متكاملتين تتنزلان في هذه الدائرة : ظاهرة القصص القرآني وحركة القصاص والمذكّرين.

---

15) أهم العناوين المشهورة في هذا الباب : عرائس المجالس في قصص الانبياء لابن اسحاق أحمد ابن محمد بن ابراهيم الثعلبي (المتوفى 427 هـ). طبع في مطبعة مصطفى محمد بصر بمصر 1301 هـ. وقصص الانبياء لمحمد بن عبد الله الكسائي طبعة ليدن 1932.

16) انظر مثلا : الابواب الاولى في الجزء الاول من مروج الذهب للمسعودي. ط. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة بيروت 1982. وبدائع الزهور في وقائع الدهور لمحمد بن أحمد بن اياس الحنفي وهو كتاب موسوم بأنه في الادب والتاريخ والقصص والفكاهة. ط. دار الفكر د. ت. ونهاية الارب في فنون الادب للنويري ط. دار الكتب المصرية 1932.

1) القصص القرآني :

حين أصدر طه حسين كتابه في الشعر الجاهلي سنة 1926 وأثار ما أثار حوله من ضجيج وخصام ، كان من بين ما استند اليه خصومه من حجج للطعن في عقيدته والتشنيع بمذهبه ثم استندت عليه النيابة العامة في التحقيق معه ، قوله متحدثا عن ابراهيم واسماعيل : « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة بها » (17) .

وبعد عشرين سنة تقريبا من تاريخ صدور « في الشعر الجاهلي » أعد محمد أحمد خلف الله بحثا جامعيا لنيل شهادة الدكتوراه باشراف استاذه أمين الخولي موضوعه الفن القصصي في القرآن الكريم وبعد أن أنجز واطلع عليه اعضاء لجنة الامتحان لاعداد تقاريرهم طلبوا من الباحث المترشح أن يدخل تعديلا على بعض فصول الرسالة مع تقديرهم لجوانبها السليمة ، ثم ما لبث طلبهم أن تحول الى رفض قطعي للرسالة برمتها ودعوة الى « تطبيق أحكام الردة على صاحبها » (18) ، ثم تسرب الخبر من رحاب الجامعة الى أعمدة الصحف وكانت ضجة أخرى لا تقل حدة وعنفا عن ضجة الشعر الجاهلي وان كان أمرها ربما غير معروف بمثل ما تعرف به الاولى .

---

17) في الشعر الجاهلي ط . 1 . ص 26 ، ذكره غالي شكري في : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص 248 . دار الطليعة بيروت ط . 2 فيفري 1982 .

18) محمد أحمد خلف الله : الفن القصصي في القرآن الكريم . انظر في التقديم بقلم أمين الخولي وخاصة منه ص : ز . مكتبة الانجلو المصرية ط . 1972/4 .

وليس لهاتين الحادثتين من سبب الا ان كلا من طه حسين ومحمد خلف الله حاول ان يتناول القصص القرآني بمنهجية تتعارض مع ما ساد عند المسلمين على امتداد العصور في تناول نفس الظاهرة . انها منهجية ادبية فنية تصطدم بالمنهجية الدينية الرسمية التي تتعامل مع النص القرآني لا على انه نص قصصي بل على أنه نص يحيل على حقائق ومعطيات تاريخية ثابتة وليس فيه من القصص الا الشكل الخارجي المتأتي من المعنى الاصلي للعبارة : تتبع الاثر شيئا فشيئا ومنه نقل الخبر جزءا جزءا ، فاما أن يكون الخبر من الواقع أو من الخيال فهذه مسألة أخرى (19) . انه مجرد اطار أو قالب تفرغ فيه حقائق التاريخ على سبيل تيسير الفهم وتقريب العبر والمعاني المقصودة لا غير . وبناء على ذلك يمكن القول ان القراءة الفقهية اللغوية التي سادت في دائرة النقد لا تختلف في شيء في الحقيقة عن القراءة الفقهية الدينية التي سادت في هذه الدائرة ففي الحالتين هنالك اعتماد على اداة أو مقياس مجافٍ لطبيعة القصص وحقيقته : اللغة مرة والتاريخ مرة أخرى وكأن القراءتين تتضافران على شد النص الى ما لعل حقيقته لا تكمن الا في السعي الى الافلات من قبضته : واقع اللغة وواقع العالم ، وعلى هذا النحو تلتقي القراءتان في الاجهاز على اخص ما في النص القصصي من أبعاد وهو بعده المتخيل الذي به يكون النص مشروعا لا لتشكيل لغة جديدة فحسب بل لتأسيس عالم جديد او لاعادة تشكيل العالم عبر تشكيل كرجعه الذاتي المخصوص .

---

19) قال في لسان العرب في مادة قصص : ويقال قصصت الشيء اذا تتبعت اثره شيئا بعد شيء . قال تعالى : « وقالت لاخته قصيه » أي اتبعي أثره . وقص علي خبره يقصه قصا وقصصا أورده . والقاص الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتبع معانيها وألفاظها وقيل القاص يقص القصص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا .

ومن هنا ، من طغيان هذه القراءة المرجعية التاريخية في التعامل مع القصص القرآني تأسس مفهوم الصدق والكذب في التعامل مع الظاهرة الادبية عموما والظاهرة القصصية خصوصا ، وبناء على هذا المفهوم تشكلت الرؤية العربية الاسلامية السائدة للقصص في مختلف قطاعات الثقافة الادبية والدينية الشعبية والرسمية . فالقصص عند العرب أحد اثنين فاما انه أخبار صادقة وحقائق واقعة ثابتة وهو اذًا مطلوب على سبيل الحكمة والاعتبار اذ ليس التاريخ سوى عود على بدء وتذكّر مستمر ومن هنا احتشدت كتب التاريخ عند العرب بشتى ضروب القصص حتى لكأن هناك نوعا من التماهي بين القصص والتأريخ ، فالقصة تاريخ بمثل ما أن التاريخ قصة ، واما ان القصص أكاذيب وأباطيل فهو أحق بان يهمل وينبذ لانه يصرف عن طلب العلم النافع ويغري بالانصراف في سبل الضلال ، ولئن طلب على هذه الصفة قليلا او كثيرا رغم كل شيء فعلى معنى التفكه والتندر لا غير وهي في نهاية الامر مرتبة اخرى من مراتب الهامشية بالقياس الى ما يؤسس الادب العربي من مبادىء الحكمة والعقل والوقار والاعتدال بينما يؤسس القصص بالدرجة الاولى مبادىء الرغبة والطبع والحياة . يقول توفيق الحكيم معبرا عن هذا التباين بين الادب والقصص ممثلا احسن تمثيل : « الفرق بين الادب وبين القصة كالفرق بين المناطق العليا في الانسان والمناطق الاخرى » (20) .

2) حركة القصاص :

تمثل حركة القصاص ظاهرة أخرى من الظواهر الهامشية التي لم تدرس بعد والحال أن مجرد النظرة العابرة السريعة لاهم اطوارها وملابساتها جديرة في

---

20) من مقاله نشرت في « أخبار اليوم » في 27 مارس 1948 . أورده محمد يوسف نجم في المرجع المذكور سابقا هامش ص 35 .

ما نزعم بأن تلقي أضواء جديدة ساطعة على حقيقة الاسباب التي تحكمت في انتاج وضع القصص في الثقافة العربية العالمة والادب الرسمي . وحركة القصاص هي في الاصل لون من النشاط الديني له طقوسه وتراتيبه اذ تعقد له مجالس خاصة في المساجد تبدأ بقراءة آية أو مجموعة من الآيات القرآنية ثم يقوم القاص متكلما بين الحاضرين فيحمد الله ويثني عليه وعلى رسوله واصحابه ثم يدعو للامام والرعية ثم يقدم للمجلس بنوع من الخطبة القصيرة ليتخلص بعد ذلك الى صميم الموضوع وهو التعليم على ما قرىء من القرآن بنوع من التفسير الموسع المعزز بما يناسب من الاخبار الصحيحة والاحاديث المسندة والحكايات اللائقة (21) . تلك هي الصورة الاصلية النموذجية التي أريد بها أن تكون تكريسا عمليا على نطاق اجتماعي واسع للقراءة الرسمية السائدة للنص القرآني وان في مساحة اخرى : مساحة انتاج نص آخر على هامش النص القرآني ولكن حسب شروط القراءة السائدة للنص القرآني .

ويجدر في هذا الحد من العرض أن نلاحظ بصدد هذه الظاهرة أمرين اثنين لهما في بيان ما سيأتي أهمية كبرى :

أ ـ الامر الاول يتعلق ببنية النص الذي ينتجه القاص في هذا المجلس . انه نص محكوم بنوع من التوتر الناشيء عن ضغط بنيتين مختلفتين ، البنية التي هو بصدد تشكيلها أو التشكل فيها بمقتضى أنه نص شفوي يخضع مبدئيا لما يخضع له الخطاب الشفوي من قابلية للانفتاح والتولد الى ما لا حد له ، وبنية النص المكتوب الذي هو منبثق عنه أو متناسل منه وهو النص القرآني

21) انظر في الباب الثاني عشر من كتاب القصاص والمذكورين لابي الفرج بن الجوزي « في ذكر تعليم القاص كيف يقص » ص 136 وما بعدها . تحقيق ونشر الدكتور مارلين سوارتز Merlin S. Swartz. بحوث ودراسات معهد الآداب الشرية . دار المشرق بيروت 1971 .

ونص التفسير الرسمي للقرآن . اننا نؤكد بصفة خاصة على هذا التوتر لانه مهم جدا في فهم ما دخل على هذه الظاهرة من تطورات ، اذ من صلب هذا التوتر ستنشأ آلية كلامية خطيرة في نزوع الخطاب الشفوي الى الافلات من رحمه الاصلي لينشأ نصا جديدا ذا كيان قائم الذات يزاحم الاصل وربما يهدده أصلا .

ب ـ الامر الثاني هو أن من طقوسية هذه المجالس أن تعقد في وقت محدد هو ما بين صلاة المغرب وصلاة العشاء وهذه مسألة قد تبدو شكلية بسيطة ولكنها على غاية كبرى من الاهمية في الحقيقة لاننا نعرف ما للزمن من أهمية في تشكيل عالم القصص سواء من جهة بنية النصية أو من جهة ظروف انتاجه وتلقيه اذ من الواضح أننا بازاء نوع من الانواع السردية التي لا تروى الا بالليل كما لاحظ ذلك عبد الفتاح كيليطو متحدثا عن الاسمار (22) فكأنما هو والحلم سيان ، ومَعْنَى ذلك أننا بازاء نصوص مرشحة لان تكون في انتاجها من قبل القاص وتلقيها من قبل جمهور السامعين ، خاضعة لمبدأ الرغبة وسلطة اللاوعي ومفعول مناطق المكبوت والمقموع في النفس أكثر من خضوعها لسلطان العقل والحكمة . وفي ذلك يكمن وجه آخر من وجوه التوتر الذي تخضع له بنية هذه النصوص مما سيساهم الى مدى بعيد في تقرير مصير هذه الظاهرة ومن ورائها ظاهرة القصص في التراث العربي عموما .

ولقد كانت ظاهرة القصاص هذه هامشية وظلت كذلك لانها تتجه أساسا الى العامة يراد بها أن تؤدي فيهم ما يؤديه الادب والعلم في طبقة الخاصة من ترويض لقوى النفس الجموح وتدجين لما يتسلط عليها من أهواء ونزاعات

---

22) عبد الفتاح كيليطو : الغائب ص 11 .

حتى تذعن لمقتضيات النموذج الثقافي والاجتماعي السائد (23) . يقول أبو الفرج بن الجوزي في كتاب القصاص والمذكرين وهو من أهم المصادر لدراسة هذه الظاهرة : « اعلم أن الطباع لما خلقت مائلة الى حب الشهوات المردئة والبطالة المؤذية افتقرت الى مقوم ومثقف ومحذّر يردّ . فهي في ضرب المثل كالماء يجري بطبعه . فاذا ردّ بسَكْر وقف عن جريانه ثم أخذ يعمل في فتح طريق فكما ينبغي أن يُتَعاهد ذلك السكر بالاحكام فكذلك ينبغي أن تُتَعاهد الطباع بالزواجر ولا ينبغي أن يطول أمد التعاهد فان عمل الماء في باطن السكر دائم وان خفي وكذلك الطباع في ميلها الى ما يؤذيها ولهذا بعث الانبياء بالترغيب والترهيب وأنزلت عليهم الكتب للتثقيف والتأديب فمازالوا مبشّرين

23) على أنه يجدر أن نشير الى أن « الخاصة » كان لها قصصها وقصاصها وقد كانوا يتعاطون نشاطهم في مجالس الخلفاء أو في المساجد باذن من « الامير (انظر الفصل الرابع من كتاب ابن الجوزي : في أنه لا يقص الا باذن الامير) . وفي الجملة فالحديث عن ظاهرة القصص يقترن دائما بالتفريق بين قصص الخاصة وقصص العامة فالاول هو الذي تتوفر فيه مختلف الشروط التي تجعل مجلس القصص يؤدي وظيفته الاساسية المحددة له وهي التذكير بحقائق الدين والترهيب من العقاب والاعتبار بتجارب السلف والامم الغابرة بما يروض النفوس ويحملها على طلب السلوك « الأمثل » وهذا يقتضي من القاص والجمهور المتابع له الالتزام باسلوب معين في الحضور وآداب مخصوصة في التفاعل مع النصوص . أما قَصص العامة فهو الذي انتعشت في اطاره طائفة من الظواهر مما سنعرض اليه منها ما يتصل بالقاص وطريقة أدائه أو بالجمهور أو بالنص القصصي المتشكل في فضاء المجلس ، وكلها كان من بين الاسباب التي جعلت بعض الفقهاء يكرهون القصص مطلقا ويشهّرون بأصحابه . راجع الباب العاشر من كتاب ابن الجوزي : في التحذير من أقوام تشبهوا بالمذكرين فأحدثوا وابتدعوا حتى أوجب فعلهم اطلاق الذم بالقصاص . وكذلك الباب الحادي عشر : في ذكر ما ورد عن السلف من ذم القصاص وبيان وجوه ذلك . وفي الجملة يمكن القول ان الذين دافعوا عن القصص وابرزوا فضله انما كانوا يحيلون دائما على قصص الخاصة وان الذين استهجنوه وذموا من يتعاطاه ويسمعه انما كانوا يحيلون على قصص العامة ، وقد ولد هذا الوضع اشكالا وسجالا هو الذي دفع ابن الجوزي الى تأليف كتابه المذكور كما يصرح بذلك في المقدمة .

ومنذرين ، ثم خلفهم العلماء . . . غير أن القصاص والوعاظ ترسّموا بهذا الامر لخطاب العوام فالعوام ينتفعون بهم ما لا ينتفعون بالعالم الكبير » (24) .

ولما كان الغالب على طبقات العامة في منظور الثقافة السائدة انهم قوم بواطنهم محشوة بالاهواء وسلطان العقل عليهم ضعيف ، وكانوا بسبب ذلك قاصرين عن ادراك الحقائق الشريفة والمعاني المجردة اللطيفة ، ثم لما كان من شروط التواصل في أي عملية خِطابية أن يكون الخطاب منطويا ان في شكله وان في مضمونه على ما يجعله منسجما مع صفة المخاطَب فقد وجب أن يكون هذا الخطاب الموجه لاستهلاك العامة واستيعابها قائما على استدعاء وتضخيم ما بنفوسهم من نزعات الرغبة والرهبة بالتذكير بحقائق الدين وما يَعِدُ به من خيرات الجنان وحسن الجزاء وما يتوعد به من عذاب القبور وهول الحشر ونار الجحيم ، ثم وجب ان يساق هذا الخطاب في قالب قصصي لما يتضمنه من تمثيل وتصوير وتشخيص مما يجعله من طبيعة ادراكهم الحسي الساذج ، فانما مثل العامة في منظور الثقافة السائدة مثل الاطفال بلا زيادة ولا نقصان .

وها هنا فعلا يكمن بيت القصيد وعقدة القضية كلها ـ ففي هذا الحد تبدو الثقافة السائدة منسجمة مع منطقها الداخلي اذ ليست هامشية القصص في بنية اشكال التعبير وهامشية المواطن في بنية المجتمع وهامشية الاطفال في بنية العائلة ، ليست هذه الاوضاع جميعا سوى وجوه مختلفة لقطاع واحد أو بنية كلية واحدة في التركيبة الاجتماعية الثقافية هي بنية الهامشي ، ولكن ما لا تستطيع الثقافة السائدة أن تستوعبه هو أن الهامش ليس هامشا في الحقيقة وان وراء اللعب جدا ووراء الهذيان لغة جديدة آخذة في التشكل . أليست كل بداية في اللغة انما تكون ضربا مِنَ الهذيان ؟

---

24) كتاب القصاص والمذكرين ص 21/20 .

هذا ما جعل الثقافة العربية الاسلامية تواجه بفعل تطور ظاهرة القصاص اشكالية عسيرة لم يكن الى حلها من سبيل الا باجتثاث العلة من اصولها أي بطرد القصص جملة . ذلك أن التطور الكمي والنوعي الذي شهدته هذه الظاهرة قد جعلها تفضي شيئا فشيئا الى نتائج معاكسة تماما بل مناوئة مناوأة فعالة لما أريد منها في الاصل ، ففيما أريد بها أن تكون على ما ذكرنا أداة للترويض والتدجين والترهيب اذا بها تنقلب الى اداة لتحرير ما بالنفوس من طاقات يراد لها أن تقمع وتنشيط ما بها من قوى يراد لها أن تظل دائما في منطقة الصمت والظلام وَمِنْ أهم تلك الطاقات والقوى طاقة التخيل بما هي مصدر رئيسي من مصادر الابداع وتعبير أصيل عن التوق الدائم الى الرحيل نحو عوالم وآفاق جديدة رَحمة .

ماذا حدث على وجه التحديد حتى أفضت الامور الى هذا المآل ؟

اذا جازَ لنا أن نتكلم على وجه المجاز قياسا على ما صنع ابن الجوزي في تحديده للرؤية الاصولية التي تأسست عليها حركة القصاص أمكن القول ان السَّكْر رغم التعاهد والمراقبة المستمرة لم يُجْد نفعا في ايقاف تيار الماء الجاري ، فقد بان أنه مسكون بقوة عجيبة مكنته من اختراق السّكر فحفر مجراه من تحته أو أنه فاض عليه فما عاد يحاصر منه الا الجزء اليسير أو أنه حطم السكر جملة وعاد الى حالته الاصلية ولم يعد هناك من حل الا في ردم العين التي منها ينبع التيار ان امكن حقا ردم العيون . فاذا ارجعت الماء في هذا التمثيل الى ما يحيل عليه من معنى الحياة والطبيعة والصفاء وارجعت السكر الى ما يدل عليه من صفة القمع في عمل الانسان وحضارته جاز لك أن تستنتج من المعاني والعبر ما لا أظن أنني في حاجة الى تفصيل القول فيه . أما اذا أردنا أن نتكلم على وجه الحقيقة فيمكن القول باختصار ان ما تقدم ذكره من وجوه التوتر التي كانت تتحكم في انتاج وتلقي النص في مجلس القصص ما لبثت ان دفعت

عملية القص الشفوي في اتجاه قطع حبل السرّة الذي يشدها الى النواة المكتوبة . ذلك أن مخيلة القاص أخذت تفعل فعلها شيئا فشيئا فتتصرف في معطيات النصّ المكتوب فتعدّل منه أو تضيف ما من شأنه أن يُحْدث هذه المرة ، لانه لا بد من الاضافة دائما ، قطيعة نوعية بين النص الاصلي والنص الناشيء على هامشه . قال ابن الجوزي في وصف هذه العملية : « ومنهم (أي القصاص) من ينفق مجلسه في ذكر موسى والجبل ويوسف وزليخة ويُخرجون الكلام الى الاشارات التي تضر ولا تنفع وفيهم من يتكلم بالهذيان ويتلاعب بالقرآن » (25) .

ومما ذكر شاهدا على هذا القول ، وهو كثير ، يمكن أن نسوق هذين المثالين أحدهما يتعلق بنص قرآني والآخر بخبر من سيرة الرسول وقد تكلفنا في اختيارهما أن يكونا محيلين على ما سماه توفيق الحكيم في قوله المذكور آنفا « بالمناطق الاخرى في الجسم » :

المثال الاول يتعلق بموقف المراودة التي جرت بين امرأة العزيز ويوسف عليه السلام . قال تعالى : « ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه » (26) . ويبدو حسب رواية ابن الجوزي أن من القصاص من **تصرّف** في هذا الموقف على نحو جعل النص القرآني الذي يصوره في نوع من الاجمال والخفر ينصرف الى حدث أو أحداث صار يوسف بمقتضاها يحل تكّته ـ وقال غيره سراويله ـ وصار برهان ربه متمثلا في ظهور يعقوب ابي يوسف عاضا على يده وعندئذ انتهى يوسف عما كا يهم به (27) . فمن الواضح أننا ها هنا بازاء

25) المصدر نفسه ص 117 .

26) سورة يوسف الآية 24 .

27) انظر ابن الجوزي المصدر نفسه ص 103 و المقدمة .

تولد أو توليد نص جديد من أحشاء نص آخر عبر عمل المخيلة ، فان مخيلة القاص قد اشتغلت على النص القرآني فترجمته الى أحداث وصور مجسمة فكأن العملية لا تعدو أن تكون تحقيقا فعليا لما هو كامن في النص القرآني من صور وامكانيات . أما ابن الجوزي فقد علق على مثل هذا الصنيع بقوله : « ومثل هذا محال تتنزه الانبياء عنه فاذا سمعه الجاهل هانت عنده المعاصي وقال ليست معصيتي بعجب » (28) .

المثال الثاني : يتعلق بسيرة الرسول ونسوقه عن ابن الجوزي بنصه ، قال : « قدم الى بغداد أبو الفتح محمد بن محمد الخزيمي في سنة تسع وخمسمائة فوعظ فأتى بمحالات قبيحة . فكان مما قال : تزوج النبي صلى الله عليه وسلم امرأة فرأى بكشحها بياضا فردها فهبط جبريل فقال : العلي الاعلى يقرأ عليك السلام ويقول لك : بنقطة واحدة من العيب ترد عند النكاح ونحن بعيوب كثيرة لا نفسخ عقد الايمان مع أمتك ، لك نسوة تمسكهن لاجلك أمسك هذه لاجلي » ثم يعلق ابن الجوزي قائلا : « وهذا من أفحش الكذب وأقبح المحال فان الرسول لما ردّ تلك المرأة لم يعاتَب ولا جاء جبريل ولا جرى من هذا شيء والعجب كيف يجري هذا ببغداد وهي دار العلم » (29) .

---

28) المصدر نفسه . المقدمة .

29) المصدر نفسه . ص 104/103 . والمرأة المشار اليها ، والتي بناء على ما وقع لها فعلا مع الرسول انشىء هذا النص المتخيل هي « أسماء بنت النعمان الكندية تزوجها الرسول فوجد بها بياضا (وهي كناية عن البرص) فمتّعها وردها الى أهلها » هكذا ورد ذكرها في سيرة ابن هشام المجلد 2 . ص 647 ضمن « ذكر ازواجه صلى الله عليه وسلم » وهي احدى اثنتين تزوّجهما دون ان يبني بهما على خلاف في اسمائها بين الرواة .

وقد لا يزيد الامر في هذه الامثلة وما شابهها ، وهي كثيرة ، على أن يكون كما وصفه ابن الجوزي هذيانا وكذبا ومحالا وتلاعبا ، ولكنه من وجهة نظر الابداع المحض لا يمكن أن يُدرَك الا بوصفه مظهرا من مظاهر آلية كلامية ابداعية مشحونة بطاقة توليدية تحريرية لا حد لها مبدئيا أي بغض النظر عن قيمة ما أنجز فعليا في هذا المثال أو غيره (30) ، بل لنقل ان شئنا انه لعب وتلاعب وهذيان لا غير ومع ذلك فانه كان مؤثرا على اتجاه أزعج سدنة الثقافة

---

30) أي لا مناص في هذا السياق من استحضار ثنائية القدرة والانجاز Compétence performance والنظر الى هذا المثال وما جرى مجراه على أنه عينة من الانجاز المنبثق عن قدرة مرشحة لانتاج غيره من الامثلة مما لا يكاد يقف عند حد . ان رصد مختلف صيغ التصرف الذي يتعاطاه القاص في تعامله مع النص أو النصوص جدير بان يعزز هذا الاتجاه في النظر اذ يبين أنه انطلاقا من توفر عنصرين رئيسيين هما : النص السابق أوالنص الاصلي مع مخيلة القاص ، يمكن أن تنبثق امكانيات نصية عديدة تتراوح بين :

- تغيير سند حديث وهذا ما يكون خاصة حينما ينسب الى الرسول قول هو في الاصل لغيره .

- خلط الاحاديث والزيادة فيها .

- انطلاقا من حدث معين حصل بالفعل في حياة الرسول أو حياة غيره من الرسل أو حتى الخلفاء ، يركب حدث متخيل أو احداث على نحو ما ذكرنا في المثال الثاني السابق .

- وضع الاحاديث والاخبار ونسبتها الى الرسول او غيره .

- انطلاقا من نص قرآني يتشكل نص جديد يقوم على ما في النص الاول من امكانيات كامنة كما في المثال الاول .

وفي هذا الصدد يجدر أن نشير الى ان فهم هذه الآلية الاخيرة وطريقة اشتغالها جدير بأن يكشف عن اوجه الشبه البنيوي بين النص القصصي الذي انتجته حركة القصاص والنص القصصي المتخيل الذي ينبثق من صلب انسجة نصية أخرى مما نجده في كتب تفسير القرآن مثلا أو في كتب الادب أو في آثار مفردة كما في رسالة الغفران خاصة حيث تعاطى أبو العلاء عملية لغوية مماثلة تماما لما يتعاطاه القاص بغض النظر عن المضمون الحاصل من العملية هنا وهناك .

السائدة ايما ازعاج فرصوا الصفوف وأخذوا في التشهير والتنديد والتفكير ، ذلك أن قوة هذه الظاهرة وخطرها على مؤسسة الثقافة السائدة في أنها قائمة على نوع من اللعب والهذيان فعلا ، فليس خطرها في ما هوجمت بسببه في الظاهر لكونها تحرف النصوص المقدسة وتنتهك حرمات الرسل والانبياء ولكن خطرها الاكبر على الثقافة السائدة ومراجعها ونصوصها ، وهو موطن قوتها من وجهة نظر الابداع المحض كما قلنا ، انما يكمن في أنها ، بما تقوم عليه من لعب وتلاعب ، كشفت عن الحقيقة التي تعمل الثقافة السائدة على سترها وطمسها واعني بذلك حقيقة اللعبة الكبرى التي تؤسس فعل القول باطلاق وتتحكم في تركيب النصوص على اختلاف انواعها وخاصة منها النصوص الخاضعة لبنية سردية ، ثم من انكشاف وافتضاح لعبة القول لتكشف كل اللعب والألاعيب الاخرى ، وليس من شيء اخطر على الثقافة السائدة من الكشف والعراء .

وأما في دائرة الابداع ، وسواء كان الامر من جهة منتج النص وهو القاص أو من جهة متلقيه وهو جمهور الحاضرين ، فان هذه اللحظة لا يمكن أن تدرك الا بما هي لحظة تحرر وتحرير . ان تحرير فعل القول عبر هذه الآلية الكلامية ما لبث ان صار مقدمة لتحرير قول الفعل وتحرير النص الناشىء من اسر النصوص التي يراد له أن يظل دائما محاصرا بها لا يتجاوزها الا في حدود ما تسمح به مما يرجع في نهاية الامر الى تعزيز بنيتها وتوطيد حضورها ، ان تحرير النص الناشىء من هذا الحصار ما لبث ان صار بدوره مقدمة لتحرير الذات وتحرير الجسد وفك الحصار المسلط على اصوات الحياة ونداءات الرغبة . هكذا أخذت مجالس القصاص تتحول الى محفل للفرجة والمتعة ، وقد ارادتها السلطة دوائر للقمع والترهيب ، بل أخذ المكان وهو المسجد يخرج عن صفته ليتحول الى ضرب من الفضاء المسرحي تُتعاطى فيه شتى ألوان التمثيل واللعب والترفيه تصدر عن القاص وعن الجمهور معا . والمظاهر الدالة على ذلك كثيرة وكلها مما

ذكره ابن الجوزي في باب منكرات الافعال التي نتجت عن تفاقم أمر القصاص (31) فمن ذلك :

- أن بعض القصاص عمد الى اصطناع نوع من « الديكور » . قال ابن الجوزي : « فانهم أحدثوا إلباسَ المنبر الخِرقَ المتلونة وتعليق المصلى على الحائط فتضرب له المسامير في حائط المسجد وهذا من جنس ستر الجدر بالأثواب فيوجب في القلوب هيبة للقائل أكثر من هيبة من هو على خشبة معراة فيقرب أمره » (32) .

- ومنه كذلك التجاء القاص الى تشخيص بعض المواقف أو التعبير عن انفعاله ببعضها الآخر « فيرتعد ويتباكى تصنعا » حسب وصف ابن الجوزي (33) . وقال عن قاص آخر « رأيته اذا صعد المنبر غطى وجهه وارتعد الى أن يفرغ القراء من القراءة ، يفعل هذا دائما » (34) .

- ومنه كذلك اصطناع ضروب من « الماكياج » كالذي ذكره ابن الجوزي من أن في القصاص من يتبخر بالزيت والكمّون ليصفر وجهه ومنهم من يمسك معه مادة اذا ما شمها سال دمعه (35) ، هذا فضلا عما دخل على قراءة القرآن في هذه المجالس من تفخيم وتفنن في التلاوة (36) .

---

31) عني علي عقلة عرسان في اطار بحثه في الظواهر المسرحية عند العرب بما ذكره ابن الجوزي في هذا الباب وابرز قيمته من وجهة نظر الفن المسرحي . راجع كتابه : الظواهر المسرحية عند العرب . منشورات اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ط . 3 . 1985 . ص 105 وما بعدها .

32) و33) المصدر نفسه ص 93 .

34) المصدر نفسه ص 93/94 .

35) المصدر نفسه ص 94 .

36) المصدر نفسه . ص 118 . وقال في هذا المعنى : « ومن ذلك القراءة بالالحان الخارجة عن الحد المألوف وقد جعلوها كالغناء الذي يوقع عليه به » ص 118 وما بعدها .

- وفي موازاة ذلك واتساق كامل معه أخذ جمهور المستمعين بمن فيه من رجال ونساء يخرج من وضع المتلقي السلبي سماعا ومشاهدة فيشارك في تنشيط المجلس بما يصدر عنه من أقوال وحركات تعبر عن انفعاله وتضاعف من جهة أخرى في اسباب انفعال القاص ، ثم تبلغ مشاركة الجمهور اعلى مراتبها في احوال من الوجد والجذب تخرجه بالكامل من طور الوعي أو تكاد وتفتح في المجلس مساحة اضافية لفن الرقص . قال ابن الجوزي في ذكر بعض ما يجري من المستمعين الى القصاص : « فمن ذلك التخطيط الذي يسمونه الوجد وتخريق الثياب واللطم على الراس والوجه فترى الواجد بزعمه يستغيث ويخرق ثيابه ويقع على الناس » (37) ، ويضيف في موضع آخر « ومن ذلك مزاحمة الرجال للنساء في المجالس وربما اختلطوا » (38) ، ويصف بعض ما يقع للنساء مرة أخرى في هذه المجالس فيقول : « ربما صاحت المرأة كصياح الحامل عند الولادة وربما رمت ازارها وقامت » (39) .

وهكذا تشرق لحظة فنية عجيبة تضيق اللغة الاولى عن استيعابها فتنشأ لغة أخرى تتآزر فيها وتمتزج شتى الفنون . فمن صورة الديكور الى موسيقى التلاوة الى حركة التمثيل ومتعة السرد الى رقصة الوجد وحالة الجذب [illegible] ، أو قل هكذا تشكل نص جديد قوامه أنظمة علامية متعددة لا يعد السرد فيه سوى جزء أو علامة في نص أكبر . في هذه الحالة يصبح المجلس برمته هو **النص الدال** بحق ، هو النص الناطق بالحركة والصخب والحياة في اطار نص آخر أكبر . . . نص السكون والصمت والوقار المكتوب بهندسة المسجد وبلاغته المضبوطة المنضبطة ، انه نص مجلس القصص يوازي ويناقض نص

---

37) المصدر نفسه . ص 95 .

38) المصدر نفسه . ص 97 .

39) المصدر نفسه . ص117 .

مجلس القضاء أو مجلس الفقه ، انها حيوية السرد وحركيته في مقابل سكونية الخطاب الوعظي وبرودته .

غير أن هذه اللحظة الفنية الابداعية الاصلية لم يكتب لها أن تعمر طويلا لا في الزمن الخارجي الذي ينتظم عبره تاريخ ظاهرة القصاص فحسب بل حتى في الزمنية الداخلية لنص المجلس وفي الداخلية المؤسسة لفعل التلفظ من قبل القاص نفسه . ولئن كان ذلك راجعا من بعض الوجوه وبمقدار ما الى صفة مغروزة في طبيعة الفعل الابداعي نفسه فالذي لا شك فيه هو أن من أهم العوامل التي ساهمت في اجهاض هذه اللحظة وتدهورها أو ضاعفت من الاسباب التي ادت الى ذلك وسارعت في نسق الاجهاز عليها هو أن أصابع آلة الاحتواء والتوظيف الايديولوجي ما لبثت أن امتدت اليها لتلتفّ عليها وتسخّرها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في خدمة حساباتها وتحقيق مآربها ، على أن الايديولوجيا جاءت هذه المرة من خارج معسكر السلطة وثقافتها السائدة . ان جميع ما أفرزه الصراع على الخلافة من فرق دينية اسلامية وجميع ما ترتب على اختلاط العرب بالشعوب المفتوحة من حركات اجتماعية وشعوبية ، كلها قد ادركت ما في حركة القصاص ومجالسهم من نجاعة وفعالية في استقطاب الاتباع ونشر الدعوة فانخرطت فيها وعملت على اختراقها فكان ذلك ذريعة أخرى من الذرائع التي توسل بها سدنة السلطة لمحاربتها والقضاء عليها . ويبدو ان من الاساليب التي استخدمت لتطويق هذه الظاهرة والحد من تأثيرها ما ظهر من محاولات لتجريدها من اصولها السابقة المشرّعة لوجودها منذ حياة الرسول (40) وتقديمها على أنها شيء « محدث » « مبتدع » نجم بصفة خاصة

40) انظر الباب التاسع من كتاب ابن الجوزي : في ذكر سادات القصاص والمذكرين . حيث جعل في مقدمتهم الرسول نفسه وطائفة من جلة الصحابة أما أول من تولى صناعة القصاص بأمر من الخليفة فهو تميم الداري وكان ذلك على عهد عمر بن الخطاب .

اثر الفتنة التي صاحبت مقتل عثمان وعقبته ، وأن الخوارج هم الذين بادروا الى اصطناعه والتعويل عليه في نشر دعوتهم (41) كأنما يحاول فقهاء السنة الرسميون بهذا الصنيع أن يبرئوا التراث ويبرئوا عهد الرسول والخلفاء الراشدين من هذه الظاهرة التي صارت مقترنة في الاذهان بكثير من « الشبهات » حتى قال ابن الجوزي : « لما أظهرت الخوارج القصص وأكثرت منه كُره التشبه بهم » (42) . وبلغت النقمة على القصاص حدا حمل أحد العلماء على القول : « والله لو مُلّكت شيئا من أمور المسلمين لنكّلت بهم » فقيل له بأي حجة فقال » هم أكذب الخلق على الله وعلى انبيائه ومن يجلس اليهم شرّ منهم » (43) .

ثم لم يقف نسق التدهور الذي خضعت له حركة القصاص عند هذا الحد فما لبث أن صار مجلس القصص ، وبحق هذه المرة ، مرتعا خصبا للمرتزقة والمشعوذة والدجالين فاستغلوا ما للقاص والقصص من سلطان وتأثير على نفوس العامة من أجل ابتزاز الاموال والاحتيال عليهم لشتى الاغراض المرذولة . روى أبو الفرج بن الجوزي في سند ينتهي الى عثمان الوراق قال : « رأيت العتابي يأكل خبرزا على الطريق بباب الشام فقلت له ويحك أما تستحي

---

41) انظر الباب الثاني من كتاب ابن الجوزي : في ذكر أول من قص ، حيث نجد أخبارا كثيرة تعبر عن هذه المحاولة منها ما رواه ابو منصور القزاز في سند ينتهي الى ابن عمر انه قال : لم يُقَص على عهد رسول الله ولا أبي بكر ولا عمر ولكنه شيء أحدثوه بعد عثمان ، وفي رواية أخرى ورد الشطر الثاني من الحديث على النحو التالي : وانما كانت القصص حين كانت الفتنة . وفي سند آخر ينتهي الى ابن سيرين ما يلي : أول من قص الحرورية . ثم يعلق ابن الجوزي على هذه الروايات بقوله : انما اشار ابن عمر وابن سيرين الى انتشار القصص وكثرته والا فقد روينا أن عمر أذن لتميم الداري في القصص . ص 23 .

42) المصدر نفسه . ص 129 .

43) المصدر نفسه . ص 101 .

فقال لي : أرأيت لو كنا في دار فيها بقر كنت تحتشم أن تأكل وهي تراك ؟ قال : فقلت لا . قال فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر . فقام فوعظ وقص حتى كثر الزحام عليه ثم قال لهم : روي لنا من غير وجه أن من بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار . قال فما بقي منهم أحد الا أخرج لسانه يومىء به نحو أرنبته ويقدر هل يبلغها . فلما قال لي العتابي : ألم اخبرك انهم بقر » (44) .

ـ على أن هذا التدهور الذي بلغته ظاهرة القصاص كما يدل عليه هذا المثال خاصة ربما كان من الاسباب التي خدمت القصص من جهة أخرى اذ من الواضح أننا أننا بازاء موقف يدل على أن مجالس القصص هي الحقل الذي نبتت فيه البذرة التي ستنتج نموذجا لعله من أهم شخصيات القصص العربي القديم وهو نموذج البطل المحتال أو المكدي الذي يمثل المحور الاساسي في بنية المقامة كما نجده عند الهمذاني أو الحريري أو غيرهما أم كما نجده في نصوص أخرى من غير المقامات كما في حكاية ابي القاسم البغدادي لابي المطهر الازدي أو حكايات الشطار والعيارين ، مما يفتح مدخلا ثريا لادراك وجه آخر من وجوه العلاقة بين الثقافة العالمة والادب والفصيح من جهة وثقافة العامة والادب الشعبي من جهة أخرى (45) .

---

44) المصدر نفسه . ص 109 .

45) في كتاب ابن الجوزي عينات أخرى كثيرة تشهد على أن حركة القصاص تمثل حقا مصدرا رئيسيا من مصادر فن المقامة . انظر خاصة « المغامرة » التي وقعت لعامر الشعبي مع أحد القصاص في مسجد تَدْمُر حيث يؤلّب عليه جمهور الحاضرين فينهالون عليه ضربا لانه تجرأ على الطعن في صحة ما رواه القاص عن سند ينتهي الى الرسول في ما زعم ومحصله ان الله خلق صورين ، في كل صور نفختان نفخة الصعق ونفخة القيامة . ص 98/97 . واذا نحن بازاء قصة تتطابق فيها الادوار مع كثير مما يجري بين ابي الفتح الاسكندري وعيسى بن هشام

كما هي الحال مثلا في المقامة الخمرية . ثم اننا نعرف من جهة اخرى ان بطل المقامة كثيرا ما ينتصب بين الناس واعظا مذكرا أو يقوم ليقص مغامراته ويصف احواله على سبيل التكدية انظر مثلا المقامة المكفوفية والوعظية والاهوازية ضمن مقامات الهمذاني . وكذلك الشأن بالنسبة الى القصاص فان أكثرهم انما أقبل على هذا النشاط « طلبا للدنيا واحتيالا بالقصص والوعظ عليها » على حد تعبير ابن الجوزي . ص 1922/121 .

وفي حديث خالد بن يزيد الذي ذكره الجاحظ في كتاب البخلاء تقترن صناعة القصص بصناعة الكدية اقترانا صريحا واضحا . قال الجاحظ في التعريف بخالد : « وكان قاصا متكلما بليغا داهيا » . ومما جاء في وصيته لابنه قبل وفاته : « ان هذا المال لم أجمعه من القصص والتكدية . . . » وقال أيضا في نفس السياق : « انا لو ذهب مالي لجلست قاصا أو طفت في الآفاق كما كنت مكديا : اللحية وافرة بيضاء والحلق جهير طلّ والسّمت حسن والقبول علي واقع » . انظر البخلاء . ج . 1 . ص 87 . 89 . 93 من طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1983 .

واذا علمنا أن خالد بن يزيد قد جعل نفسه في غير ما موضع من وصيته رأسا من رؤوس اللصوص وقطاع الطرق وصعاليك الجبال (انظر ص 94) جاز لنا ان نمضي في ربط الصلة بين القصص وغيره من الالوان الادبية التي ظهرت في كثير من القطاعات الاجتماعية الهامشية ممن يعتمد في ارتزاقه على الاحتيال بما أوتي من الفطنة والذكاء أو الجرأة والدهاء أو الفصاحة والبيان اذ فضلا عن الصلة بين القصص والمقامة من حيث اعتمادها على القص تبدو القرابة كبيرة كذلك بين القصص والمقامة وحكايات الشطار والعيارين من حيث اعتماد الشخصية القصصية فيها جميعا على الحيلة في سعيها لبلوغ مآربها (انظر حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي لمحمد رجب النجار . سلسلة عالم المعرفة . ص 73وما بعدها) .

كل ذلك فضلا عن الشبه الذي اشرنا اليه بين نص القصص ونص الرحلة في رسالة الغفران . وليس الشبه في هذه الحالة متأتيا من أن النص القصصي كثيرا ما تدور وقائعه في العالم الآخر فحسب بل المهم ان الآلية الكلامية التي تتحكم في توليد وتشكيل نص القاص مماثلة تماما للآلية التي تتحكم في انتاج العديد من مقاطع نص الرحلة لابي العلاء ففي الحالتين يتولد النص عن تسليط عمل المخيلة على نص سابق هو نص القرآن أو نص أو نصوص الشعر في كثير من الحالات في رسالة الغفران خاصة .

ـ ان تفاقم نسق التدهور الذي خضعت له حركة القصاص بفعل ما تقدم من عوامل هو الذي أدى شيئا فشيئا الى نشأة الموقف الذي ستصبح فيه عبارة القصص وظاهرة القصص ملتبستين في الذاكرة الجماعية بكل ضروب المحظور والممنوع والمرذول (46) وتنشأ من ثم تلك المفارقة العسيرة التي أشرنا اليها سابقا ولم تجد الثقافة الرسمية من سبيل الى حلها الا في أن تطارد القصص وتطرده .

---

46) ثم ان تفاقم آلية الاقصاء والاستبعاد ما لبث ان اكتسحت سائر الوان القصص ولهذا السبب كان الشكل القصصي في مدونة الادب العربي القديم أشبه ما يكون بالمجاز الكبير أو التقية اذ انه انما يصطنع بصفة خاصة في مقاربة المواضيع المحظورة بمقتضى الايديولوجيا السائدة وهذا ما يؤكده واقع النصوص المأثورة في الادب القديم مثل كليلة ودمنة ورسالة الغفران ومحاكمة الانسان والحيوان أمام محكمة الجن لاخوان الصفاء وحي بن يقظان لابن طفيل فكلها نصوص من هذا القبيل ، وفضلا عن ذلك فان اصحابها ان لم يقتلوا مثل ابن المقفع فانهم متهمون في عقيدتهم أو تحفّ بهم شبهات . أما حكاية ابي القاسم البغدادي لابي المطهر الازدي فالغموض يكتنف صاحبها شانه في ذلك شان اخوان الصفاء (حتى ان أحد الباحثين وهو عبود الشالجي اعاد تحقيقها ونشرها تحت عنوان الرسالة البغدادية ونسبها الى ابي حيان التوحيدي . نشرت بمطبعة دار الكتب بيروت 1980 ـ انظر حكايات الشطار والعيارين ص 458 . وكان هذا النص قد نشر لاول مرة سنة 1903 بِهَايْدِلْبَارْغْ بتحقيق آدم متز ثم اعيد طبعه بالاوفسيت بمطبعة المثنى ببغداد . وكان فتحي أورير قد وقف على اوجه التطابق بين حكاية ابي القاسم ومقاطع كثيرة من الامتاع والمؤانسة في مقالته المنشورة بمجلة الفكر عدد 8 ماي 1974 ص 69/70) ان وضع هذه النصوص ووضع مؤلفيها يغري بالافتراض ان ظاهرة النص القصصي العاري من اسم مؤلفهِ في تاريخ الثقافة العربية ليست راجعة في جميع الحالات إلى أننا بازاء قصص شعبي ألفته المجموعة عبر التداول الشفوي للنصوص وانما لا يخلو الامر في بعض الحالات من اثر هذا الوضع المتمثل في انطواء الشكل القصصي على بعد احتجاجي متأصل لم تزده اطوار ظاهرة القصاص الا استحكاما . انظر مثلا قصة الاسد والغواص وهو نص مجهول المؤلف طبع بعناية رضوان السيد وصدر عن دار الطليعة ببيروت في سبتمبر 1978 . كما يجدر أن نذكر في هذا السياق بأن عادة تنكر مؤلف القصة وراء اسم مستعار أو اسم نكرة استمرت الى العصر الحديث مثلما هو معروف في حالة محمد حسين هيكل الذي نشر رواية زينب باسم مصري فلاح .

ـ يقول ابن الجوزي مبرزا أهم اطوار ظاهرة القصاص مشخصا هذا الموقف الذي أفضت اليه أوضح تشخيص : « كان التابعون ومن بعدهم يعظون بكلمات حسان كالحَسَنِ وغيره . ثم حدث الاحداث وادخلوا في الادوية السموم « ثم يضيف » وسلوك الطريق الاول يوم فيه صعوبة لاجل الفطام عن العادة وسلوك الطريق المحدثة لا يصلح لما فيها من الآفات السمِحَن » (47) .

ـ وهكذا لم يعد الرجوع الى الوضع الاول ممكنا ولا احتمال الوضع الناجم عن تطور الظاهرة متيسرا فنشأ المأزق الذي منه تأسست وتأصلت المناوأة الاصولية الجوهرية للقصص في الثقافة العربية الاسلامية . لقد بدأ ويبدو دائما في ظاهرة الامور أن هذه الثقافة لا تناوي . القصص باطلاق ، فهو جزء أساسي من مقومات بنيتها ونصوصها استخدمته على نطاق واسع لاعادة انتاج نفسها وهي انما تناوئه اذا ما صار متجاوزا للحدود المرسومة بسبب ما يمتزج به من عنصر الخيال الخلاق وما تنطوي عليه بنيته السردية من طاقات توليدية تحريرية ، ولكن لما تبين أنه كثيرا ما يكون كذلك بل انه لا يمكن ان يكون بحال على غير تلك الصفة لان التخيل جزء من ماهيته والتوليد والتحرير شيء في طبيعته ، ثم لم تبين زيادة على ذلك أن هذه الثقافة انما استوعبت القصص واستخدمته بعد أن جرّدته مما بدونه لا يكون قصصا ، لما تبين كل ذلك على تلك الحال لم يبق امام هذه الثقافة من خيار الا أن تطارد القصص وتطرده وتغيّبه وتعمل على تهميشه بشتى الطرق .

ومعنى هذا اذًا أن هامشية القصص في الادب العربي القديم ليست معطى أولياء أصليا . فهي لم تترتب على قصور نوعي في المخيلة العربية او

47) المصدر نفسه . ص 137/136 .

السامية عموما كما ساد ذلك في وقت من الاوقات تحت تأثير قراءة استشراقية مركزية أوروبية ، ولا هي مظهر من مظاهر خصوصية ثقافية تصادر على المطلوب فتحاول أن تشرع هيمنة الشعر على ما عداه من فنون ، وانما هي حالة طارئة وهيئة حادثة نجمت عناحوال التاريخ واوضاع الثقافة وما انتجها وانتجه من بنية ايديولوجية سائدة متمركزة في قلب النسيج الاجتماعي بمختلف قطاعاته .

على أننا نعلم أو الاوضاع في واقع النصوص الادبية الشعبي منها الفصيح قد كانت دائما أبعد ما تكون عما ترتضيه الثقافة الرسمية بأجهزتها النقدية واللغوية والفقهية . ان الخروج من دائرة النقد ودائرة التفكير الديني وما جرى مجراهما من الاجرة السلطوية القامعة الى دائرة الابداع على اختلاف الوانه وتباين حظوظه من الجودة والرداءة ، ان هذا الخروج لبين لنا بكل وضوح فن القصص في الادب العربي القديم بسبب ما تقدم من صفاته من حيث باطلاق وبسبب ما يعرف عنه من هذه الجهة أيضا من كونه فن المكر والحيلة ثم بسبب ما تعرض له في تاريخ الثقافة العربية من محاصرة في مستوى اجهزة الانتاج ولا اقول الابداع الثقافي ، لهذه الاسباب جميعا فان القصص لم يغب وان أريد له التغيب ولم يقبل الهامشية وان أريد له الاكراه على أن يكون كذلك .

اننا في غنى في هذا المقام عن استعراض ما يزخر به التراث العربي كميا ونوعيا من فنون القصص ، ولكن الذي نحرص على توكيده مما لا شك انه يحتاج الى مبحث آخر أن حضور النص القصصي في مدونة الادب العربي القديم يكاد يكون بحق خاضعا لضرب من الآلية المضادة لما ساد في مستوى التفكير النقدي والتفكير الديني : انها آلية التنازع من اجل انتزاع المكانة وتكريس الحضور في فضاء نص الادب بعامة .

ففي مقابل الهيمنة المطلقة لبلاغة الشعر وما ينجر عنها من هامشية للنثر وخاصة اذا ما خرج عن القوالب المعترف بها من خطبة ورسالة ، وردا على ما ساد في قراءة الادب عموما ، شعره ونثره ، من نزعات لغوية وفقهية وايديولوجية قامعة لفعالية الابداع ، في مقابل هذا وذاك نجد أن النصوص ، في واقع وجودها وهيئة حضورها ، كثيرا ما اتجهت نحو اختراق حواجز التصنيف النقدي والانعتاق من أسر نماذجه المقننة . وقد تمثل هذا الاتجاه في حركتين مختلفتين :

ـ حركة أولى تتنزل خارج منظومة الاشكال المؤسسة وهذه الحركة هي المسؤولة عن ظهور ألوان قصصية متنوعة مما يدخل في باب القصص الشعبي (قصص بطولي ، قصص ديني ، قصص غرامي) وفي هذا المستوى أيضا تتنزل المدونة القصصية الفصيحة التي تحْفل بها انواع من التآليف التي لا تدخل تحت طائلة التصنيف الادبي الرسمي ككتب الاخبار والنوادر مثل الفرج بعد الشدة ونشوار المحاضرة للمحسن التنوخي (توفي 384 هـ) وكتاب محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار في الادبيات والنوادر والاخبار لمحيي الدين بن عربي (توفي 638 هـ) والمستطرف من كل فن مستظرف للابشيهي (توفي 850 هـ) وأخبار الحمقى والمغفلين لابي الفرج بن الجوزي (توفي 597 هـ) وأخبار الظراف والمتماجنين للمؤلف نفسه . بل ان المقامات وما جرى مجراها من حكايات الشطار والعيارين والمكدين والمتطفلين كلها تدخل في هذا الباب أيضا اذ تتنزل على هامش منظومة أشكال التعبير المكرسة نقديا كحكاية ابي القاسم البغدادي (القرن الرابع الهجري) وكتاب التطفيل وحكايات الطفيليين واخبارهم ونوادر كلامهم واشعارهم للخطيب البغدادي (القرن السابع) .

2 ـ حركة ثانية تقع داخل منظومة الاشكال المؤسسة في دائرة التفكير النقدي . ان هذه الحركة قد جعلت القصص « يتسلل » عبر مسالك التصنيف

الرسمي وينتزع مشروعية حضوره من داخل البنية الرسمية مما نلمس أثره في المظاهر التالية :

أ ـ ما نشأ على هامش حركة جمع الشعر وتدوينه وشرحه من أخبار وقصص كما نجد ذلك في ايام العرب وفي شرح المعلقات أو في عموم كتاب الأغاني مما يتصل بسير الشعراء أو بمناسبات القول أو بما تحيل عليه القصائد في كثير من الحالات من وقائع واحداث أو أعلام .

ب ـ تطور مفهوم الادب أفضى الى انتاج شكل جديد في الكتابة يتمثل في النص الموسوعي الذي يتسم بقدر كبير من المرونة والانفتاح يجعله قابلا لاستيعاب فنون شتى من القصص كالاخبار والنوادر والملح والحكايات مما يمثله أحسن تمثيل كتاب الحيوان للجاحظ وعيون الاخبار لابن قتيبة والكامل للمبرد .

ج ـ تطور فن الرسالة الادبية خصوصا في اتجاه توليد ضرب من الرسائل يتميز بقيمة انشائية كبرى لما يتسم به من مرونة جعلته قابلا لاحتواء كل اشكال التعبير الادبي مما اتاح لها أن تتجاوز وتتنازع وتتكامل عبر آليات معقدة فيتولد بعضها من بعض احيانا وتتفاعل في توليد شكل أو أشكال تعبيرية جديدة احيانا اخرى حتى لكأن النص صار مجالا لتنازع النصوص وتفاعلها من اجل تولد نص حديد . ان هذا النسق الذي بدأ تاريخيا مع الجاحظ (توفي 255 هـ) (48) قد بلغ اوج اكتماله في القرنين الرابع والخامس

---

48) انظر الاشكال التعبيرية في رسائل الجاحظ الادبية لصالح بن رمضان . حوليات الجامعة التونسية عدد 29 . 1988 . أما التداخل بين الشكل الترسلي والشكل القصصي فيمثله عند الجاحظ كتاب البخلاء فهو وان غلب عليه السرد القصصي الا انه قائم في بنيته الاساسية على

الهجريين وتمثله احسن تمثيل بعض رسائل الهمذاني ورسائل ابي العلاء المعري (الغفران ، الصاهل والشاحج ، الملائكة) ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الاندلسي ورسالة الحيوان والانسان لاخوان الصفاء وحي بن يقظان لابن طفيل وغيرها .

واذا نحن علمنا بعد هذا كله أن أشكال التعبير الادبي لا تتحرك في فراغ وأن صيغ حضورها وأحوال وجودها وتطورها انما تمثل هي نفسها نصا يرشح بالدلالة على حقائق التاريخ والوجود ، اذا كان ذلك على ما ذكرنا ثبت أننا

شكل ترسلي لا يختلف في شيء عما نجده في سائر رئاسل الجاحظ كما تدل على ذلك مقدمة الكتاب خاصة . هذا فضلا عن تضمنه لثلاث رسائل مطولة منسوبة الى سهل بن هارون وابي العاص بن عبد الوهاب الثقفي وابن التوأم وهي تتخلل الكتاب عبر ضرب من المراوحة بين بنيتين خطابيتين مختلفتين : بنية الخطاب السجالي في الرسائل والخطاب السردي في النوادر والاقاصيص . ومن جهة اخرى نجد أن القصة قد تتضمن رسالة كما هي الحال في قصة الكندي والى ذلك كله يجدر أن نشير الى ان تسمية البخلاء بالكتاب أجدر بأن يحملنا على تقريبه من جنس الرسالة اذ كانت كلمة الكتاب كثيرا ما تستعمل بدل الرسالة والعكس كذلك وهذا ما يؤكده وضع مؤلفات الجاحظ نفسه اذ ان كثيرا من نصوصه مما عرف بأنه رسائل انما يحمل في الاصل اسم كتاب . انظر عناوين النصوص في مجموعة رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون . رسالة الى الفتح بن خاقان في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ، رسالة المعاش والمعاد ، كتاب كتمان السر وحفظ اللسان ، كتاب فخر السودان على البيضان ، رسالة في الجد والهزل ، رسالة في نفي التشبيه ، كتاب فصل ما بين العداوة والحسد وغيرها مما ورد عند ابن النديم في الفهرست ضمن قائمة كتبه ما عدا كتاب كتمان السر وحفظ اللسان الذي ذكره ضمن فقرة أخرى بعنوان لا يخلو عندنا في هذا السياق من دلالة ونصه : « ما ترجمته من كتب الجاحظ رسالة » انظر الفهرست ص 211/209 بتحقيق رضا تجدد .

والحاصل من هذا كله أن كتاب البخلاء قد لا يختلف من بعض الوجوه عن سائر رسائل الجاحظ الا في الحجم .

لا نعدو وجه الصواب في شيء ان ذهبنا الى أن صيغة حضور النص القصصي في بنية الادب العربي القديم انما تعبّر عما يحتشد في بنية الذات المبدعة من اصوات الاصالة ونداءات الحياة تُنازع من أجل انتزاع حق الحضور في فضاء العالم .

وأخيرا فاننا قد لا نجد للتعبير عن وضع القصص في الادب العربي القديم أبلغ من هذه الصورة نستمدها من قصة عربية قديمة هي قصة قاضي البصرة والحاح الذباب ، فانما مثل القصص العربي القديم في علاقته بالثقافة الرسمية السائدة مثل الذباب في علاقته بقاضي البصرة وهو في مجلسه كالبناء المبني أوالصخرة المنصوبة كما قال الجاحظ . . . وكأنني في غنى عن تفصيل القول في ما صنع الذباب بقاضي البصرة وما يدل عليه ذلك من حقائق وعبر .

فرج بن رمضان

تقويم المعجم العربيّ القديم

. . . .لمّا كان الكذب متطرّقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التّشيّعات للآراء . . . ومنها الذّهول عن المقاصد . . . ومنها توهّم الصّدق . . . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع . . . فإنّ كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله .

ابن خلدون .

بقلم : رفيق بن حمّودة

تمهيـــد

يتميّز التّراث المعجميّ عند العرب بغزارة الإنتاج وثرائه فلقد بدأ التّأليف في هذا المجال مبكّرا ولم يكد نسق الكتابة في ذلك يفتر حتّى عصور متأخّرة (1) . وتناولت الدّراسات الحديثة هذه المعاجم بالبحث فاشتركت في وصف محتواها وانفرد بعضها بتقويمها تقويما يدعو إلى التّحرّي .

لذلك رأينا من المفيد أن نسهم في تبيّن قيمة ما خلّفه أسلافنا من تراث معجميّ وذلك بإعادة النّظر في أهمّ المآخذ التي رأى بعض الدّارسين أنّ هذه المعاجم تشكوها .

---

(1) وجدي رزق غالي . المعجميات العربيّة . القاهرة 1971 . حيث نجد ضبطا للمعاجم العربيّة العامّة الواحديّة اللّغة مرقّمة من 1 إلى 132 .

ولقد اخترنا أن يقتصر هذا البحث على المعجم العربيّ القديم لجوامع مشتركة تختصّ بها تلك المعاجم وتجعل ضوابط تقويمها مستقلّة عن ضوابط تقويم المعاجم الحديثة . وقد تقرّر في الدّراسات أنّ أوّل المعاجم القديمة كتاب العين للخليل بن أحمد ت 175 هـ وآخرها تاج العروس للزّبيدي تـ 1205 هـ .

I . مآخذ الدّارسين على المعاجم القديمة .

يعسر في مثل هذا العمل أن يلمّ المرءُ بآراء كلّ الدّارسين الّذين تحدّثوا عن مآخذ المعاجم . لأنّ هذا الأمر كاد يشغل كلّ من تصدّى للمعجم بالدّراسة حتّى أنّ « الكلام على عيوب المعجمات العربيّة يكاد يكون معادا مكرورا » .[2] لذلك اخترنا أعمالا ثلاثة نرى أنّها لتنوّعها في اتّجاه البحث ولتباعدها في تاريخ النّشر مؤهّلة لتعطينا صورة متكاملة عن الموضوع .

ـ حسين نصّار . المعجم العربي نشأته وتطوّره ط 1 مصر 1956 و ط 2 . مصر 1968 . وهو رسالة دكتوراه اقتصر البحث فيها على المعجم .

ـ عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر ط . مصر 1967 . وهو مجموعة محاضرات ألقاها المؤلّف على طلّاب قسم الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة .

ـ رمضان عبد التّوّاب . فصول في فقه اللّغة ط 1 القاهرة 1973 ـ ط . 3 القاهرة 1987 . وهو مجموعة فصول أحدها في المعاجم العربيّة . مؤلّفه رئيس قسم اللّغة العربيّة بكلّيةالآداب بجامعة عين شمس . والكتاب « كان ذا صدى كبير في المؤلّفات اللّغويّة والرّسائل العلميّة في الوطن العربيّ في السّنوات الماضية » (3) .

---

(2) عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر . القاهرة 1967 ص 63 .

(3) رمضان عبد التّواب . فصول في فقه اللّغة . ط 3 . القاهرة 1987 ص 4 .

وسنكتفي بالوقوف على المآخذ التي رأى هؤلاء الباحثون أنّ المعاجم القديمة تشترك فيها . ونستعرضها كما جاءت في دراسات أصحابها عبارة وترتيبا . ونرقّمها ترقيما يسمح بالرّجوع إليها كلّما احتجنا إلى ذلك أثناء البحث

I . أ ـ مآخذ حسين نصّار (4)

I . أ . 1 ـ التّصحيف .

I . أ . 2 ـ عدم تمثّل المؤلّفين للغرض من المعاجم . لم يصرّح بما يقصده بالغرض ولكن نتبيّن من خلال نقده أن ذلك الغرض يقتضي أن يكون المعجميّ عند وضعه لمعجمه واعيا بمستويات اللّغة وبالفرق بين معجم اللغة وغيره من المعاجم وبحجم المعجم الذي يريده .

I . أ . 3 ـ القصور عن استقصاء « الألفاظ الواردة في الرّسائل اللّغويّة الصّغيرة وفي دواوين الشعر » (5) رغم أنّ المعجميّين سعوا إلى جمع كلام العرب .

I . 4 ـ نظم ترتيب الكلمات التي اختلفت وصعبت و « يزيد تلك الشّكوى حدّة أن لا يوجد معجم واحد كبير يسير على حروف ألف باء من أوّل الكلمة إلى آخرها . . . وهو النّظام الأمثل عندنا » (6) .

---

(4) حسين نصار ـ المعجم العربي نشأته وتطوّره . ط. القاهرة 1967 ص 747 ← 759 .

(5) نفسه ص 751 .

(6) نفسه ص 754 .

I . أ . 5 ـ الإضطراب في مَادّة الشّرح . « ويعيب الموادّ أيضا إلى جانب عدم التّرتيب قصور العرض وإبهامه وسوء التّفسير » (7) .

I . ب ـ مآخذ عدنان الخطيب (8) .

I . ب . 1 ـ عدم تحديد المعجميّ للخطّة التي سيتّبعها في معجمه أو تحديده لها وعدم الإلتزام بها بعد ذلك .

I . 2 ـ النّقص في الإحالة : كأن تشرح الكلمة أ بالكلمة ب وتشرح الكلمة ب بالكلمة أ .

I . ب . 3 ـ عدم التمسّك بالتّناظر : كأن يورد المعجميّ بعض شهور السّنة دون البعض الآخر فلا يستوفيها .

I . ب ـ نقص التّكامل : كأن تشرح الكلمة أ بالكلمة ب وأن يسهو المعجميّ عن إدراج الكلمة ب في قائمة الوحدات التي يتناولها المعجم بالشّرح أو أن يتعمّد السّهو لموقفه من تلك الكلمة .

I . ج ـ مآخذ رمضان عبد التّوّاب (9) .

I . ج . 1 ـ إغفال ناحية التّطوّر اللّغوي « أغفلوا ناحية مهمّة تلك هي ناحية التطوّر اللغوي في نواحي الأصوات والبنية والدّلالة والأسلوب » (10) .

---

(7) نفسه ص 758 .

(8) عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر ط . مصر 1967 ص 63 ← 88 .

(9) رمضان عبد التّواب . فصول في فقه اللّغة ط . القاهرة 1987 . ص 286 ← 289 .

(10) نفسه ص 286 .

I . ج . 2 ـ قصورها(المعاجم) في الاستدلال على المعنى بالشّواهد » (11) فنجد كثرا من الموادّ التي لا شواهد عليها .

I . ج . 3 ـ خلوّها من المقارنات باللّغات السّاميّة الأخرى .

I . ج . 4 ـ التّضخّم في المادّة : « والسرّ في ذلك يرجع إلى نقل المَادّة اللّغويّة الواحدة عن أكثر من مصدر » (11) .

I . ج 5 ـ المعاجم تخلط كثيرا بين مستوى العربيّة الفصحى واللّهجات القديمة » (12) .

I . 6 ـ التّصحيف والتّحريف .

I . ج . 7 ـ « عدم المنهجيّة في ترتيب مفردات المادّة الواحدة » (12) .

نلاحظ أن كلّ هذه المآخذ مركّزة على صنف واحد من المعاجم هو معاجم الكلمة (13) . أمّا معاجم الموضوع (13) فلم تحظ بالتّقويم الذي حظيت به معاجم الكلمة ، والحال أنّ كثيرا من الدّارسين اعتبروها من المعاجم شأنها في ذلك شأن معاجم الكلمة . فالأمر فيه إشكال ولنا إليه عودة في (II . ب) .

ونلاحظ كذلك أنّ الدّارسين اجتهدوا في البحث عن هذه المآخذ وجمعها واتّفقوا في بعض المآخذ من حيث الصّياغة والمحتوى (I . أ . 1

(11) نفسه ص 287 .

(12) نفسه ص 288 .

(13) سيتّضح ما نعنيه بمعاجم الكلمة ومعاجم الموضوع في مرحلة (II . ب) من البحث .

و I . ج . 6) . كما اتّفقوا في بعض المآخذ الأخرى من حيث المحتوى واختلفوا في زاوية النّظر إليها فالمآخذ (I . أ . 5) و (I . ج 4) تدور كلّها حول ظاهرة الشّرح في المعجم . ويبدو اختلافهم أكبر في ترتيب هذه المآخذ فمأخذ التّصحيف مثلا يرد الأوّل عند حسين نصّار والسّادس عند رمضان عبد التّوّاب . وذلك يرجع إلى اختلافٍ في مقاييس التّرتيب بينهم . ولعلّ اعتمادنا على طبيعة التّصنيف المعجميّ يهدينا إلى مقترح في تصنيفها . فالمعجميّ يمرّ بمرحلتين لينجز المعجم : مرحلة تصوّر يحدّد فيها أهداف عمله وتصوّره للطّرق الكفيلة بإنجازه . ومرحلة إجراء يحاول أن يحقّق فيها الأهداف التي رسمها .

يمكن في ضوء ذلك أن تتوزّع المآخذ إلى مجموعة مجالها التّصوّر وهي المتّصلة بأهداف المعجميين وبمقوّمات تصوّرهم للمعجم (14) . وإلى مجموعة ثانية مجالها التّطبيق بعضها يندرج في قضايا الجمع (15) وبعضها الآخر يندرج في قضايا الوضع (16) .

وبديهيّ أن فصلنا بين التّصوّر والتّطبيق وبين الجمع والوضع منهجيّ بحت . فالتّطبيق إجراء لما يقوم عليه التّصوّر والوضع ترتيب وشرح لما جُمع ، لذلك تجد بعض المآخذ مكانا تحت أكثر من عنوان .

II . المقوّمات النّظرية في المعجم العربي :

اختلف الدّارسون المحدثون في تحديد دلالة « النّظريّة » المتّصلة بالمعجم . فالأستاذ محمّد رشاد الحمزاوي يرى أنّ النّظريّة المعجميّة تتجسّد في

---

(14) وهي المآخذ التالية : (I . أ . 2) و(I . أ 4) و(I . ب . 1) و(I . ج . 1) و(I . ج . 3) و(I . ج . 4) .
(15) وهي المآخذ التّالية : (I . أ . 3) و(I . ب . 3) و(I . ب . 4) و(I . ج . 5) .
(16) وهي المآخذ التالية : (I . أ . 1) و(I . أ . 4) و(I . أ . 5) و(I . ب . 2) و(I . ج . 2) و(I . ج . 4) و(I . ج . 6) و(I . ج . 7) .

« القضايا الجوهريّة التي يمكن أن نبني عليها المعجميّة العربيّة » (17) ويرى أنّ أصحاب المعاجم « لم يعتنوا بالنّظريّات بقدر ما اعتنوا بالتّطبيقات » (17) . لذلك يقترح أن نعتني بالدّارسات الحديثة لتبينّ معالم هذه النّظريّة . ويذهب الأستاذ محمّد صلاح الدّين الشّريف في دراسة علميّة إلى محاولة بيان الحدود الفاصلة والخطوط الواصلة بين المعجم الذّهنيّ والمعجم المكتوب ، للبرهنة على « أنّ التّطبيق المعجميّ يستوجب نظريّة لغويّة عامّة ذات مستويات تجريديّة متدرّجة ، تحتوي في درجة من درجاتها نظريّة معجميّة لا تناقض النّظريّة النّحويّة الشّاملة للأصوات والصّيغ والتّراكيب » (18) ولئن كانت هذه الدّراسة متميّزة بطرافتها فإنّها تذهب في التّجريد إلى حدّ ليس يهمّنا في بحثنا هذا فما نقصده بالمستوى النّظريّ في المعجم العربيّ هو ما يقتضيه تصنيف المعجم من تحديد للغايات ورسم للخطّة التي يُحتاج إليها في وضع المعجم .

في هذا المجال يرى عدنان الخطيب في (I . ب .) أنّ معاجمنا تشكو عدم تحديد الخطّة أو عدم الالتزام بها دون أن يبينّ لنا ما ينبغي أن تقوم عليه هذه الخطّة . أمّا حسين نصّار فيرى في (I . أ . 2) أنّ المؤلّفين غير متمثّلين للغرض من المعاجم . فما هو الغرض من المعجم ؟ وهل هو غرض واحد أم أغراض متعدّدة ؟ وما هي مظاهر تمثّل هذا الغرض أو هذه الأغراض ؟ نرى أنّه لا بدّ أن نحدّد المستويات التي تتجلّى فيها المقوّمات النّظريّة لجمع المعجم العربي ووضعه لنتمكّن من الإجابة عن هذ الأسئلة .

---

(17) محمد رشاد الحمزاوي . من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا تونس 1983 ص 52 .

(18) محمد صلاح الدين الشريف ـ المعجم بين النظريّة اللغويّة والتطبيق الصّناعي بمجلة المعجميّة ص 15 . عدد 2 تونس 1986 .

II . أ ـ علاقة التّصنيف المعجميّ بعلوم اللّغة .

يصرّح المعجميّون (*) غالبا بهدفين اثنين ظاهرين هما جمع كلام العرب ووضعه في ضوء ترتيب معيّن . ويسكتون عن أهداف أخرى فرعيّة لو لا تحقيقها لما تمكّنوا من وضع المعجم الذي يتصدّرون لتأليفه . فلا بدّ أن يحلّل المعجميّ المدوّنة التي جمعها إلى وحدات ، وهو في حاجة إلى تصنيف تلك الوحدات ليحدّد ما يكون منها مادّة لعمله ، ثمّ هو مضطرّ إلى الاعتماد على شبكة من العلاقات تتجمّع بموجبها تلك الوحدات في مجموعات تكوّن أبواب المعجم وفصوله .

II . أ . 1 ـ تحليل المدوّنة إلى كلمات :

كان المعجميّون العرب في الغالب من النّاطقين بالعربيّة والمتفقّهين فيها فلم يصعب عليهم **تحليل** المدوّنة إلى كلمات . كما ساهم النّحاة (*) في تحديد الضّوابط النّظريّة للكلمة بمباحث صدّروا بها مصنّفاتهم يدور موضوعها حول « علم ما الكلم من العربيّة » فاستفاد المعجميّون بذلك ولم يثيروا هذا الموضوع في مقدّماتهم . ويبدو أنّ الضّغوط الإجرائيّة غلبت على ضبطهم لحدود الكلمة فاعتبروا في الغالب أنّها الوحدة القابلة للعزل في الكتابة . في حين أنّ النّحاة لم يكتفوا بهذا الضّابط وإنّما اعتمدوا ضوابط أخرى وتوصّلُوا إلى نتائج دقيقة مختلفة أحيانا بيّنها الأستاذ عبد القادر المهيري (19) . وتظهر بعض وجوه هذا الاختلاف في أنّ المعجم لم يتضمّن كلّ الوحدات التي اعتبرها النّحاة كلمات

* مصطلح « المعجميين » مستعمل للدّلالة على العلماء الذين اعتنوا بجمع اللّغة في معجم ومصطلح « النحاة » مستعمل للدّلالة على من اهتم من العلماء بانظمة اللّغة : صوتا وصرفا ونحوا .

(19) عبد القادر المهيري . مفهوم الكلمة في النحو العربي . حوليات الجامعة التونسيّة عدد 23 سنة 1984 .

مثل بعض الوحدات النّحويّة . وننبّهُ إلى أنّنا سنستعمل في بحثنا هذا مصطلح كلمة أو وحدة معجم للدّلالة على كلّ وحدة تضمّنها المعجم العربيّ سواء أكانت وحدة معجميّة بالمفهوم اللّسانيّ Lexème أم لم تكن . وذلك تبسيطا لما يقتضيه وصفنا للمعجم لا موافقة على أنّ تلك الكلمات وحدات معجميّة . فالأمر في حاجة إلى بحث واستقصاء يتجاوزان أهداف بحثنا هذا .

II . أ . 2 ـ **تصنيف الكلمات** :

سعى المعجميّون في البداية إلى الفصل بين كلمات تنتمي إلى المعجم وأخرى لا تنتمي إليه . يقول الخليل بن أحمد ت 175 هـ « كلام العرب مبنيّ على أربعة أصناف : على الثّنائي والثّلاثيّ والرّباعيّ والخماسيّ » (20) فهو يخرج الحروف الأحاديّة من هذه الأصناف ولعلّ ذلك يرجع إلى اعتباره أنّ عمليّة البناء تقتضي على الاقلّ حرفين والحروف الأحاديّة كلمات لا بناء فيها . فكأنّ المعجم كان مقصورا مع الخليل على الوحدات التي يتوفّر فيها شرط البناء أي أن تكون متألّفة من حرفين فأكثر . والمرجّح أنّ ذلك مُتّصل بمنهج الخليل في حصر وحدات اللّغة في أصول أبنيتها بالاعتماد على التّقليبات . إلاّ أنّ العمل بهذا الضّابط سيبطل مع ابن منظور ت 711 هـ بصورة واضحة . فقسم كبير من حروف المعاني الأحاديّة وكثير من حروف المباني ستجد مداخل لها وفصولا تُشرح فيها خصائصها الصوتيّة وعملها النّحوي . . . وذلك لأسباب نقف على بعضها في (II . د) . والملاحظ أنّ حروف المعاني جُمعت في معاجم المواضيع في أبواب مخصوصة ورتّبت معجميًّا فجاءت في المخصّص لابن سيده ت 458 هـ

(20) الخليل بن أحمد . كتاب العين تحقيق عبد الله درويش ط . بغداد 1967 ج I ص 53 .

الأحاديّة قبل الثّنائيّة والثّلاثيّة قبل الرّباعيّة (21) . وربّما كان ذلك خطوة أولى مهّدت لظهور معجم مختصّ بالحروف هو « الجني الدّاني في حروف المعاني » (22) الذي جمعه المرادي ت 749 هـ وراعى فيه ضابطين في التّرتيب : ضابط عدد الحروف في الأبواب وضابط الألف باء داخل الأبواب .

II . أ . 3 ـ التّمييز بين الشّكل المنجز والشّكل النظري

وهو اختزال للوحدات المنجزة يقع في مستويين اثنين من مستويات التّجريد . فيعزل المعجميّ في المستوى الأوّل الوحدات التي تتطلّبها بعض مقولات النّحو أو الصّرف كأن يحذف من الفعل علامات التّصريف فلا يصل إلى قَاتَل إلاّ بعد التّمييز بينها وبن ما يسبقها ويلحقها من علامات تصريف أو ضمائر في الماضي والمضارع والأمر . ويعزل في المستوى الثاني الحروف الزّائدة على أصل البناء . يقول الخليل : « ليس للعرب بناء في الأسماء ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل أو اسم فاعلم أنّها زائدة على البناء وليست من أصل الكلمة مثل قرعبلانه إنّما أصل بنائها قرعبل ومثل عنكبوت إنّما أصل بنائها عنكب » (23) . ويبدو أنّ المعجميّين توصّلوا بمستوى التّجريد الثّاني إلى حلّ مسألة اختلف فيها النُّحاة كثيرا وهي مسألة أصل الاشتقاق هل هو الفعل أم المصدر . فاعتبروا أنّ البناء الأصلي شكل نظريّ تجريديّ يمكن أن ننطلق منه لنتحصّل على الفعل والمصدر وسائر الكلمات التي تحتوي على الحروف الأصليّة الموجودة في ذلك الشّكل باعتباره يحتوي على الحروف الثّوابت التي تشترك فيها مختلف الكلمات المستعملة . واختاروا تلك المَادّة الأصليّة لتكون في المعاجم الاشتقاقيّة مداخل

---

(21) ابن سيدة . المخصّص . السفر 11 ص 1 ← 61 ط . بيروت د . ت .

(22) الحسن بن قاسم المرادي . الجنى الدّاني في حروف المعاني . حقّقه فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل ط 2 . بيروت 1983 .

(23) الخليل بن أحمد كتاب العين تحقيق عبد الله درويش ط . بغداد 1967 ج I ص 55 .

للكلمات المستعملة . فالمادّة الأصليّة أو المدخل entrée (ع ر ش) تندرج تحتها الكلمات المستعملة : عَرَش ، عريش ، عرّش ، أعرش ، عُرش . . .

أدرك المعجميّون العرب أنّ تصنيف المعجم لا يستقيم إلّا بعد التمكّن من الجهاز النّظري الذي يحكم عَمليّة التّخاطب . فالتّواصل la communication يتحقّق بالكلام والكلام أشكال لغويّة منجزة تنسج بالاعتماد على أشكال نظريّة مجرّدة فلا يمكن تفكيك المدوّنة بغير الرّجوع إلى قوانين النّحو وقواعد الأبنية وتوليفات الأصوات ؛ ويتعذّر وضع خطّة لمعجم دون التّبحّر في العلم بتلك الأنظمة . فكان المعجميّ نَحْويا بالضّرورة . يقول ابن سيده في مقدّمة المحكم : « وذلك أنّي أجد علم اللّغة أقلّ بضائعي وأيسر صنائعي إذا أضفته إلى ما أنا به من علم دقيق النّحو » (24) وكان النّحاة يتتبّعون زَلّات المعجميّين في الجانب الذي يهمّهم من المعجم . يقول ابن جنّي « وأمّا كتاب الجمهرة ففيه أيضا من اضطراب التّصنيف وفساد التّصريف ما أعذر واضعه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر . ولمّا كتبته وقّعت في متونه وحواشيه جميعا من التّنبيه على هذه المواضع ما استحييت من كثرته » (25) .

II . ب ـ أصناف المعاجم .

سعى الدّارسون إلى تصنيف المعاجم ولكنّهم رغم ما بذلوه من جهد اختلفوا (26) في عدد المدارس وتجادلوا في تحديد بعض روّادها . ولعلّ ذلك يرجع إلى تصنيفهم للمعاجم بالاعتماد على طريقة ترتيب الكلمات فيها ، في

---

(24) ابن سيده . المحكم تحقيق مصطفى السّقّا وحسين نصّار ط . مصر 1958 ج I ص 16 .

(25) جلال الدين السيوطي . المزهر في علوم اللغة وأنواعها ط . بيروت 1986 ص 93 .

(26) تصنيف حسين نصّار في المعجم العربي نشأته وتطوّره ط . مصر 1968 وتصنيف بكري شيخ أمين في مقدمة الصّحاح بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط 2 . بيروت 1979 . وقد اعترض عليه المحقّق في نفس المقدّمة وأفاض في مناقشته .

حين أنّ المدرسة تقوم على « فئة من الأشخاص مؤلّفين كانوا أو فنّانين . . . قد تجمعهم فترة تاريخيّة وقد يتلاحقون في الزّمن ينتسبون إلى نفس الشّيخ تعلّما وينشرون نفس المبادىء تعليما » (27) . فما تختصّ به المدرسة إنّما هو المبادىء التي تعكس نظرة متميّزة في طرق موضوع من المواضيع لذلك يصعب أن نقتنع بتصنيف للمدارس المعجميّة يقوم على الاختلاف في ترتيب المداخل . فسواء كان ذلك التّرتيب مخرجيّا أم ألفبائيّا وسواء اعتبر فيه الحرف الأوّل أم الأخير لا يعدو أن يكون ترتيبا يتناول الكلمة من حيث شكلها ويحدّد الحروف التي يحتسبها في التّرتيب ويقرّر الحرف الذي يبدأ به . فمدخل (عرج) نجده في كتاب العين في باب (ع ج ر)

وفي الجمهرة في باب (ج ر ع)

وفي لسان العرب في باب الجيم فصل العين .

ويبدو أنّ المعاجم العربيّة القديمة اتّجهت اتّجاهين مختلفين جوهريّا في تناول مدوّنة كلام العرب . وقد نتج عن هذا الاختلاف تصوّران للتّصنف المعجميّ ؛ تصوّر اعتبر أنّ الكلمة من حيث شكلها ـ أي من حيث هي دَالّ جوهرَ التّصنيف وفي ضوء ذلك حلّ المدوّنة ورتّب وحداتها وتصوّر ثان اعتبر المعنى المستفاد أي المدلول جوهر التّصنيف ففكّك المدوّنة إلى وحدات ثمّ ألّف بينها في محاور ورتّبها ترتيبا مخصوصا . لذلك نرى أن المعجميّة العربيّة عرفت مدرستين هما مدرسة الكلمة ومدرسة الموضوع .

II . 1 ـ مدرسة الكلمة :

تشمل هذه المدرسة كلّ المعاجم التي جعلت الكلمة جوهر عملها مهما اختلفت في طرق التّرتيب . وقد أسّس الخليل بن أحمد ت 175 هـ هذه

(27) معجم Le petit Robert مادّة Ecole .

المدرسة ولم تختلف عنه بقيّة المعاجم في شيء غير إعادة النّظر في ترتيب الموَاد الأصليّة للكلمات . وقد حافظت كلّ هذه المعاجم على مفهوم أساسيّ كاف للجمع بينها في مدرسة واحدة هو مفهوم التّوليد من أصل البناء أو الاشتقاق بالمعنى الواسع للكلمة . ذلك أنّ الاشتقاق ارتبط عند النّحاة بالشّكل وبالمعنى « المراد بالاشتقاق كما ذكرنا اتّصال احدى الكلمتين بالأخرى كضارب بالضرب أو اتّصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضّرب وهذا الاتّصال أمر معنويّ محقّق لا محيد عنه » (28) وقد أدّى اعتمادهم على الضابطين معا إلى الاختلاف في أصل بعض الكلمات وإرجاعها إلى أصلين أو ثلاثة أصول . فإنسان (29) ترجع إلى الأنس بمعنى ما خالف الوحشة وترجع إلى الإيناس بمعنى الإبصار كما ترجع إلى النّسيان . أمّا الاشقاق عند المعجميّين فقد اعتمد فيه الشّكل بدرجة أساسيّة ونتبيّن ذلك من المثال التّالي :

مدخل (ن . ع . م) في لسان العرب يشتمل على الكلمات التّالية ـ النّعمة والنّعيم والنّعمى . . .

- النُّعومَةُ ونعِم
- النَّعَامة والنعام وابن النّعامة . . .
- النَّعَمُ والأنعامُ
- أنعَم
- نَعِم
- تنعَّمَ بالمكان
- النُّعمان (الدّم)

(28) رضي الدّين الأستراباذي . شرح الشافية . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . . . ط . بيروت 1982 ج II . ص 356 .

(29) نفسه ج II ص 349 .

- نعمان بن المنذر
- المنعمُ (المكنسة)
- أسماء مواضع : أنيعم ، أنعمان . . .
- النّعامة : فرس مشهورة
- ينعَمُ : حيّ من اليمن .
- نَعَم ونعمِ حرف التصديق ، أنعَم ونَعَّمَ . . .

فمادّة (ن . ع . م) ليست أصل اشتقاق جميع الكلمات المدرجة تحتها بالمفهوم الذي حدّ به النّحاة الاشتقاق . وإنّما هي حروف عدّها المعجميّون أصولا لكلّ تلك الكلمات بما في ذلك من أسماء أعلام ومن وحدات يصعب القول باشتقاقها مثل حرف التّصديق نَعَم ومن وحدات نحويّة أيضًا فمادّةُ (ر . ب . ب) في لسان العرب تشمل [الرّبّ ، الرّبيبة ، الرّبّانيّ ، ربّب . . .] وتشمل أيضا حرف الجرّ رُبّ . نرجّح إذا أنّ المعجميّين وسّعوا مفهوم الاشتقاق الى مستوى لم يعتبرُوا فيه بدرجة أولى غير الوجه الدّال للكلمة واعتبروا أنّ الاشتقاق يكون من مادّة خامّ ليس لها دلالة ولا يمكن النّطق بها . ولا شكّ أنّ هذه المسألة في حاجة إلى بحث مستفيض يبينّ مواطن الاتّفاق ومواطن الاختلاف بين النّحاة والمعجميّين في تعاملهم مع هذه الظّاهرة .

ولقد اعتبر حسين نصّار في (I . أ . 4) أنّ اعتماد هذا المفهوم أدّى إلى اختلافات كبيرة في نظم التّرتيب في المعاجم ودعا إلى تصنيف معاجم ترتّب الكلمات باعتبار حروفها متجمّعة لا باعتبار أصل البناء ولكنّنا نرى أنّ في هذه الدّعوة تأثّرا خطيرا بالمعاجم الغربيّة لا يراعي خاصيّة الاشتقاق في اللّغة العربيّة .

II . ب 2 ـ **مدرسة الموضوع**

هي مدرسة اعتبرت أنّ جانب المعنى هامّ أيضا في التّصنيف المعجميّ فجمع أعلامها الوحدات في مواضيع ثمّ قسّموا كلّ موضوع . إلى محاور وكلّ محور يحتضن مجموعة من الكلمات . يقول ابن سيده : « فأمّا فضائل هذا الكتاب من قبل كيفيّة وضعه فمنها تقديم الأعمّ فالأعمّ على الأخصّ فالأخصّ والإتيان بالكليّات قبل الجزئيّات والابتداء بالجواهر والتّقفية بالأعراض . . . » (30) .

وممّا لا شكّ فيه أنّ أعلام هذه المدرسة اعتمدوا على رسائل الموضوعات في جمع مدوّنتهم ولكنّ عملهم الحقيقيّ تمثّل في تفكيك تلك المدوّنة وترتيبها في ضوء تصوّر معيّن لمجالات دلاليّة تعقد بينها علاقات مختلفة كعلاقات التّقابل بين ماء السّماء = ماء الأرض ، كثرة الماء واجتماعه = قلّة الماء ، صفاء الماء = كدرة الماء وهذه العلاقات نكتشفها مثلا من خلال باب « ما يخصّ ماء السّماء وماء الأرض » (31) الذي يقسّم في المخصّص إلى أبواب منها :

ـ نعوت الماء من قبل كثرته واجتماعه	ماء غمر
	ماء بلائق
	ماء زغرب
	ماء طيسل . . .
ـ أسماء الماء ونعوته من قبل قلّته	ماء قليل
	ماء ثمد
	ماء مشفوه

(30) ابن سيده . المخصص . بيروت د . ت ج I ص 10 .

(31) ابن سيده . المخصص . ط . بيروت د . ت المجلد 2 السّفر 9 ص 130 وما بعدها .

- نعوت الماء من قبل طعمه

ماء مضفوف
ماء ضحضاح . . .
ماء عذب
ماء نقاخ
ماء فضيض
ماء زلال
ماء فرات . . .

ولعلّ في هذه الطريقة في تقديم مادّة المدَوّنة محاولة طريفة للكشف عن أجزاء المعنى التي تميّز كلمة عن كلمة غيرها إذا جمع بينهما مجال دلاليّ واحد ولم يختلفا إلاّ اختلافا ظاهرا فكأنّهما من المترادفات .

وقد أدرك من صنّف في هذه المدرسة أنّ يتوجّه بمعجمه إلى جمهور معيّن . يقول ابن سيده : « أردتُ أن . . . أضعه مبوّبا حين رأيت ذلك أجدى على الفصيح المدره والبليغ المفوّه والخطيب المصقع والشاعر المجيد » (32) . وربّما فسّر ذلك قلّة المعاجم في هذه المدرسة . فلم يشتهر منها غير الغريب المصنّف لأبي عبيد ت 224 هـ ومتخيّر الألفاظ لابن فارس ت 395 هـ وفقه اللّغة للثّعالبي ت 429 هـ والمخصص لابن سيدة ت 458 هـ .

وهذه المدرسة لا تزال في رأينا في حاجة إلى مزيد العناية من قبل الباحثين حتّى يُستوعَب القول فيمن صنف فيها وفي خصائصها . فلا توجد في ذلك محاولة جامعة (33) . والغريب أنّ حسين نصّار ذهب إلى إدماج بعض هذه

(32) نفسه ج I ص 10 .

(33) نعتبر أنّ كتاب الأستاذ محمّد الطّالبي . المخصص لابن سيده ط . تونس 1956 دراسة قيّمة ولكنّها اقتصرت على معجم واحد من هذه المعاجم .

المعاجم في كتب الرّسائل وأخرجها من المعاجم . فاعتبر أنّ المخصّص من كتب الصّفات والحال أنّ في القول بوجود هذه المدرسة جوابا عن مسألة ضرورة مراعاة مستوى الجمهور في تصنيف المعاجم . ألم يعتبر في (I . أ 2) أنّ ذلك من مظاهر تمثّل المؤلّف للغرض من المعجم ؟ ويبدو أن المعجميّين العرب لم يضعوا معاجم إلاّ وقد تصوّروا جمهور قرّاءهم وهذا الجمهور صنفان كبيران : خاصّة وجّهُوا لها معاجم الموضوع وعَامّة صنّفوا لها معاجم الكلمة . وإذا تعدّدت أصناف جمهور القرّاء ومستوياتهم في يومنا هذا بفضل انتشار التّعليم فمن واجب واضعي المعاجم المعاصرين أن يراعوا ذلك . ولكن ينبغي أن لا يحملنا هذا الأمر على الاعتقاد أنّ المعجم القديم كان ينبغي أن يراعي أصناف جمهور اليوم .

II . ج ـ **السّياق التّاريخي :**

تحاول الدّراسات الحديثة أن تصف محتوى المعاجم ومناهجها وخصائصها ولكنّها في تقويمها لتلك المعاجم لا تصل بين ما تعتبره من المآخذ وبين المعطيات الظّرفية التي يتنزّل فيها وضع المعجم .

ولقد توسّع المعجميّون القدامى في الحديث عن هذه المعطيات باعتبارها الأسباب الدّاعية إلى وضع معجم جديد أو مخالف . فرأى ابن دريد ت 321 هـ أن « النّقص في النّاس فاش والعجز لهم شامل » (34) فأصبحوا لذلك غير قادرين على استعمال معجم العين للخليل بن أحمد ت 175 هـ الذي « ألّف كتابه مشاكلا لثقوب فهمه وذكاء فطنته وحدّة أذهان أهل دهره » (34) فكان هدف ابن دريد أن يضع معجما يراعي مستوى القرّاء ويختار الكلام الأقرب إلى الاستعمال وسمّاه الجمهرة : « لأنّا اخترنا له الجمهور من كلام العرب وأرجأنا الوحشيّ والمستنكر » (35) .

(34) ابن دريد كتاب جمهرة اللغة تحقيق رمزي منير البعلبكي ط . بيروت 1987 ص 40 .
(35) نفسه ص 41 .

وقد حدّد الأزهري ت 370 هـ السّبب الرّئيسيّ الذي يفسّر ما اعتبره ابن دريد « نقصا » و « عجزا » وما قد ينتج عنه من خطر لا يمسّ اللّغة العربيّة فقط وإنّما يمسّ القرآن أيضا : « تكلّموا في كتاب اللّه جلّ وعزّ بلكنتهم العجميّة دون معرفة ثاقبة فضلّوا وأضلّوا » (36) . فالخطر المحدق بالعربيّة وبالقرآن ناتج في نظره عن امتزاج العرب بالأعاجم . وإذا كان هذا الامتزاج أمرا حتّمته الفتوحات واتّصال العرب بثقافات ولغات قد تهدّد العربيّة والعرب فمن الطّبيعيّ أن يكون هدف االأزهريّ صيانة العربيّة من أخطار العجمة « قصدت بما جمعت فيه نفي ما أدخل في لغة العرب من الألفاظ التي أزالها الأغبياء عن صيغها . . . فهذّبت ما جمعت في كتابي من التّصحيف والخطإ بقدر علمي » (37) .

ولّما استفحل الخطر أيّام ابن منظور ت 711 هـ وأصبح الصّراع بين العربيّة والأعجميّات علنيًا لم تعد الحاجة تدعو إلى التّبسيط أو التّصحيح كما فعل ابن دريد والأزهري وإنّما دعت إلى جمع أقصى ما يمكن من كلام العرب صيانة له من الضّياع والتّلاشي : « صار النّطق بالعربيّة من المعايب معدودا وتنافس النّاس في تصانيف التّرجمانات في اللّغة الأعجميّة وتفاصحوا في غير اللّغة العربيّة . فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون » (38) .

إنّ السّياق التّاريخيّ عامل أساسي في عمليّة التّقويم وإنّ بعض ما يعتبر اليوم من المآخذ إذا نزّل في سياقه أصبح ظاهرة لها ما يبرّرها زمن وضع

---

(36) الأزهري محمد بنِ أحمد . مقدّمة تهذيب اللّغة . دراسة وتحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط ا . مصر 1956 ص 33 .

(37) نفسه ص 114 .

(38) ابن منظور . لسان العرب . ط . دار المعارف بمصر د . ت . ص 13 .

المعجم . فرمضان عبد التّواب يعتبر في (I . ج . 4) أنّ التّضخيم في المادّة مأخذ والحقيقة أنّ ذلك أمر قصده بعض المعجميّين المتأخّرين صيانة للّغة من الاندثار . كما أن خلوّ المعاجم القديمة من ظاهرة لم تتبلور إلا حديثا لا يعدّ من المآخذ . وفي هذا الإطار ننبّه إلى أنّ مفهومي تطوّر اللّغات والعائلات اللّغويّة اتّضحا مع الدّراسات المقارنة في القرن التّاسع عشر . ولذلك نعتبر أنّ إغفال ناحية التطوّر اللّغويّ (I . ج . 1) وخلوّ المعاجم العربيّة من المقارنات باللّغات السّامية الأخرى (I . ج . 3) كانا من الأمور العاديّة في المعجم القديم ولا يُعدّان من المآخذ لوجودهما خارج مجال أهداف المعجميّين العرب .

لقد قامت نظريّة تصنيف المعجم عند العرب على ثلاثة معطيات أساسيّة . أوّلها مادّة العمل وفي ضوئها تبيّنت بعض مظاهر العلاقة بين مجال المعجم ومجال النّحو . وثانيها طريقة العمل التي حدّدت صنف المعجم المحتاج إليه وثالثها السّياق التّاريخيّ الذي برهن فيه المعجميّون على مرونتهم وقدرتهم على تطويع جانب من الأهداف لمقتضيات الظّرف . ويمكن عندئذ أن تقول إنّ خُطط وضع المعاجم موجودة في معاجمنا . وإنّ المعطيات التي أسّسوا عليها تصوّرهم تشهد على أنّ الغرض بل الأغراض متمثّلة . ويبقى أن نتساءل بعد هذا إلى أيّ حدّ التزموا بالمقوّمات النّظريّة في مرحلة التّطبيق ؟

III . المقوّمات الإجرائية في المعجم العربي .

III . أ ـ مقوّمات الجمع :

شهد وضع اللّغة العربيّة تغيّرين أساسيّين مهّدا لظهور المعجم . فلقد تحوّلت من ظاهرة يقتصر تعلّمها قراءة وكتابة على فئة معيّنة هي الخاصّة إلى ظاهرة تتعلّمها أغلب شرائح المجتمع (39) ـ أي العامّة ـ قراءة وكتابة .

(39) مهدي المخزومي . عبقري من البصرة . بيروت ط 2 . 1986 . فصل مراكز الثقافة في البصرة .

ولقد ارتقت أيضا إلى مستوى من الإنتشار جعلها وسيلة اتّصال بين مجتمعات تختلف انتماءاتها جغرافيّا وثقافيّا وتشترك في استعمال تلك اللّغة . فالمعجم ظهر بعد أن أصبحت العربيّة اللّغة الرّسميّة التي يستعملها العرب المسلمون والمسلمون من غير العرب وحتّى من حمل على العرب هاجيا إنّما كانت وسيلته في ذلك العربيّة . وكان من نتائج هذا الانتشار أن غاير الاستعمال بعض قوانين اللّغة وأساليبها . وذلك ما دعا إلى جمع اللّغة وتدوينها . يقول ابن خلدون : « لمّا فسدت ملكة اللّسان العربيّ في الحركات المسمّاة عند أهل النّحو بالإعراب . . . ثمّ استمرّ ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتى تأدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ . . . فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللّغويّة بالكتاب والتّدوين خشية الدّروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث » (40) فكيف تفاعل المعجميّون مع هذه المغايرة ؟ .

لقد استنبطوا مقولة الفصاحة لتكون إطارا يضمن للعربيّة البقاء ويعترف بما جاء به بعض الاستعمال من جديد واحتاروا ـ لأسباب من خارج اللّغة أحيانا ـ أن تكون القبائل الّتي تؤخذ عنها العربيّة بعيدة عن مواضع التّداخل بين اللّغات وثيقة الصّلة بنصّ القرآن : « كانت قريش أجود العرب انتقادا للأفصح من الألفاظ . . . والّذين عنهم نقلت العربيّة وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللّسان العربيّ من بين قبائل العرب هم : قيس وتميم وأسد . . . ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين . . . وبالجملة فإنّه لم يؤخذ عن حضريّ قطّ ولا عن سكّان البراري ممّن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الّذين حولهم » (41) . كما انكبّ المعجميّون على اللّغة من الدّاخل يستقصون

(40) عبد الرحمان بن خلدون ـ المقدمة تحقيق عبد الواحد وافي ط 3 . مصر د . ت ج 3 ص 1268 .

(41) جلال الدين السيوطي . المزهر في علوم اللغة ط بيروت 1986 ج 1 ص 212) .

خصائصها وعادات أهلها في النّطق وتمكّنوا بفضل ذلك من الفصل تقريبيًا بين الفصيح من جهة والمولّد والدّخيل من جهة ثانية . يقول الخليل : « فإن وردت عليك كلمة رباعيّة أو خماسيّة معرّاة من حروف الذّلق أو الشفويّة . . . فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب . وليس في كلام العرب دعشوقة ولا جلاهق ولا كلمة صدرهانر . . . » (42) .

ويبدو أن المعجميّين لم يبلوروا هذه الضّوابط من أجل إقصاء ما هو غير فصيح وإنّما فعلوا ذلك لمجرّد التّنبيه إلى ضرورة الفصل بين الصّنفين . ولمّا جمعوا اللّغة راعوا واقع الاستعمال وأدرجوا في معاجمهم كثيرا من الوحدات المولّدة جمع لنا السّيوطي نماذج منها مسندة إلى مصادرها (43) كما أدرجوا كثيرا من الوحدات الدّخيلة . بل ذهب ابن دريد إلى تذبيل معجمه ـ رغم أنّه من معاجم الكلمات ـ بأبواب منها « باب تكلّمت به العرب من كلام العجم حتّى صار كاللّغة » (44) واحتوت معاجم المواضيع بطبيعتها على أبواب خاصة بالدّخيل نذكر منها :

- « باب ما يجري مجرى الموازنة بين العربيّة والفارسيّة (46) .
- باب ما أعرب من الأسماء الأعجمية (46) .
- باب إطراد الإبدال في الفارسيّة (46 .
- باب ما خالفت العامّة فيه لغة العرب من الكلام (46) .

(42) الخليل بن أحمد . كتاب العين . تحقيق عبد الله درويش ط بغداد 1967 ص 58 وما بعدها .

(43) المصدر (41) ج 1 ص 304 .

(44) ابن دريد ـ جمهرة اللغة . تحقيق رمزي منير البعلبكي . ط . بيروت 1987 ص 1322 .

(45) أبو منصور الثعالبي . فقه اللغة الدّار العربية للكتاب 1981 . ص 314 ـ 319 .

(46) ابن سيده ـ المخصص . ط بيروت د . ت السفر 14 ص 39 ← 44 .

أفضت مقولة الفصاحة إذا إلى التّمييز بين مستويات فصيحة وأخرى غير فصيحة . أمّا ما ذهب إليه رمضان عبد التوّاب في (I.ج.5) من ضرورة الفصل بين مستوى الفصحى واللّهجات القديمة فيخالف التّقسيم الذي حكم عملية الجمع بصفة أساسيّة . كما أنّ مقولة الفصاحة لم تلغ من المعجم كلّ ما هو غير فصيح فليس عدم استقصاء الكلام المستعمل عند الجمع (I.أ.3) ولا عدم التمسّك بالتّناظر (I.ب.3) ولا نقص التّكامل (I.ب.4) يفسّر ضرورة بالتّقيّد بمقولة الفصاحة . بل قد يرجع ذلك أيضا إلى طبيعة الوحدات التي لم يشملها الجمع . فقد تكون قليلة الاستعمال نادرة لا تستدعي الوقوف عندها . كما أنّه ليس من السّهل أن يخضع المعجميّ كلّ كلمة دخيلة لنظام في التّرتيب يعتمد مفهوم الاشتقاق وهو يعلم أنّ الدّخيل غير مشتقّ بطبيعته . وذلك ممّا يفسّر في نظرنا استقصاء هذا الصّنف من الكلمات في معاجم المواضيع .

III . ب مقوّمات الوضع :

تعتبر مرحلة الوضع أكثر مراحل صناعة المعجم صعوبات . فالمعجمي يواجه فيها مشاكل التّأليف الحقيقيّة وقد يفاجأ فيها بصعوبات تضطرّه إلى تعديل الخطّة التي رسمها في المرحلة النّظريّة . والمآخذ المتّصلة بالوضع كثيرة . لذلك نقترح إرجاعها إلى مجالات ثلاثة : الكتابة والتّرتيب والشّرح .

III . ب . 1 . الكتابــة :

للمعجم قيمة وثائقيّة تجعله في نظر القارىء المرجع الّذي يرفع اللّبس ويفصل بين الخطإ والصّواب . لذلك تعدّ ظاهرة التّصحيف والتّحريف (I.أ.1 وI.ج.6) من أخطر المآخذ على المعاجم . فما هي أسباب وجود هذه الظّاهرة في المعجم العربي ؟وهل كان المعجميّون واعين بها ؟ وماذا فعلوا ليتصدّوا لها ؟ تُعَدّ طبيعة الخطّ العربيّ السّبب الرّئيسي الّذي يفسّر

التّصحيف . فرغم ما أدخله عليه اللّغويّون من تطوير بالنّقط والإعجام قبل ظهور المعجم بقيت بعض المواضع لا تأمّن من اللّبس في كلّ الحالات . فتسع مجموعات (47) من الحروف تتشابه عناصر كلّ مجموعة منها تشابها لا يميّز فيه بين الحرف والحرف إلّا بنقطة أو بمكان النّقطة . ومن خصائص الكتابة العربيّة كذلك أن الحركات القصيرة ترسم « متى رُسِمت ـ فوق الحروف أو تحتها . وقد أدرك المعجميّون خطورة هذه الظّاهرة وصرّح بعضهم بذلك في مقدّمة معجمه . يقول ابن فارس « أنشأت كتابي هذا . . . فمن مرافقه قرب ما بين طرفيه وصغر حجمه . . . ومنها أمنَة قارئه المتدبّر له من التّصحيف » (48) وفضلا عن ذلك حاول المعجميّون أن يحدّوا من مواضع الخطإ واللّبس بشتّى الطّرق فكانوا ينصّون على الحرف باللّفظ أحيانا « العرقدة بالقاف : شدّة الفتل بالفاء » (49) وكانوا يصرّحون بالحركة أو بالسّكون إذا رأوا ضرورة تدعو إلى ذلك « الحترة بالفتح الرّضعة الواحدة » « والحتك ساكن التاء أن يقارب الخطو ويسرع رفع الرجل ووضعها » .(50) والتجؤوا في بعض الحالات إلى تحديد رتبة بعض الحروف « العرنقصان بالنّون بعد الرّاء والعرقصان بفتح العين والرّاء : الحندقوقي » (51) .

والملاحظ أن الوحدات التي تستهدف للتّصحيف تكون في الغالب من الكلمات الغريبة أو النّادرة أو القليلة الاستعمال لذلك نرجّح أنّ ما فاعله

(47) هي [ب ـ ت ـ ث ـ نـ ـ يـ] [ج ح خ] [د ذ] [رز] [س ش] [ص ض] [ط ظ] [فـ قـ] .

(48) ابن فارس ـ مجمل اللغة ـ ط 1 . بيروت 1984 ج 1 ص 75 ـ 76 .

(49) الفيروزابادي ـ القاموس المحيط مادّة (عرقد) .

(50) ابن منظور ـ لسان العرب . مادّة (حتر) ومادة (حتك) .

(51) الفيروزابادي . القاموس المحيط . مادة (عرقص) .

المعجميّون العرب إن لم يقض على الظّاهرة تماما فقد تركها في حدود لا تمسّ بالقيمة الوثائقية للمعجم .

III . ب . 2 . التّرتيب .

كُنّا بيّنا في (II. ب) أنّ المعجميّين توصّلُوا إلى تصوّرين مختلفين في مادّة التّرتيب فاتّخذ أحدهما الدّال منطلقا في ترتيب وحدات المدوّنة (مدرسة الكلمة II. ب. 1) وفضّل الآخر الانطلاق من المدلول (مدرسة الموضوع IIب. 2) . لكنّ الدّارسين اكتفوا بتقويم مناهج ترتيب الوحدات في معاجم الكلمة . فاعتبر حسين نصّار أنّ « من أهمّ أسباب الشّكوى في معاجمنا النّظم الّتي اتّبعتها في تقسيمها وترتيب أبوابها » (52) ورأى رمضان عبد التّوّاب أنّ ما « يعيب المعاجم العربيّة كذلك عدم المنهجيّة في ترتيب مفردات المادّة الواحدة فيتحتّم على المرء في كثير من الأحيان أن يقرأ المادّة كلّها للعثور على بغيته » (53) ويتّضح من هنا أنّ المأخذين يتناولان التّرتيب في مستويين اثنين : مستوى الموادّ الأصليّة ومستوى ترتيب الكلمات داخل المادّة الأصليّة . فكيف عالج المعجميّون العرب هذه الظاهرة في مستوييها ؟ .

● **ترتيب الموادّ الأصلية .**

لقد أدركوا جميعا أهميّة الترتيب في محاصرة وحدات المدوّنة وفي تسهيل عمليّة الرّجوع إليها لمن يحتاج إلى ذلك من القرّاء وحدّد كلّ واحد منهم منهجه في ترتيب الموادّ الأصليّة والتّغيير الّذي قد يكون أجراه على المناهج المتّبعة قبله ، يقول ابن دريد : « قد ألّف أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفرهودي كتاب العين فأتعب من تصدّى لغايته وعنّى من سما إلى نهايته . . . وأملينا هذا

(52) حسين نصّار ـ المعجم العربي نشأته وتطوره . القاهرة 1967 ص 754 .

(53) رمضان عبد التواب . فصول في فقه اللغة ط . القاهرة 1987 ص 288 .

الكتاب والنّقص في النّاس فاش . . . فسهّلنا وعرَه . . . وأجريناه على تأليف الحروف المعجمة إذ كانت بالقلوب أعبق » (54) .

ولـمّا كان الخليل رأس مدرسة الكلمة نرى من الضّروري أن نتبيّن الأسس التي اعتمد عليها في ترتيب وحدات معجمه ونتابع التّغييرات الّتي طرأت عليها بعد ذلك حتّى نحدّد عوامل الاختلاف في نظم التّرتيب .

● 1 . أسس ترتيب الموَاد الأصلية عند الخليل .

أ . تقسيم المعجم إلى 25 كتابا يختصّ كلّ واحد منها بحرف . وترتيبها حسب المخارج فكان أوّلها كتاب العين وبه وُسم الكتاب كُلّه وآخرها كتاب الميم باعتبار أنّ الميم آخر حرف في التّرتيب و « الياء والواو والألف والهمزة هوائيّة » (55) في نظر الخليل لا مخرج لها ونتج عن ذلك أن أرجئت الموادّ الأصليّة المعتلّة والمهموزة إلى أواخر الأبواب .

ب . تقسيم كلّ كتاب إلى 6 أقسام حسب طبيعة حروف البناء الأصليّ وعددها : الثّنائيّ فالثّلاثيّ الصّحيح فالثّلاثي المعتلّ فاللّفيف فالرّباعيّ فالخماسيّ .

ج . تفريع كلّ قسم إلى أبواب حسب الحروف الثّاني فالثّالث من المادّة الأصلية مع مراعاة التّرتيب المخرجيّ للحروف .

د . تفريع كلّ باب إلى تقليباته مع التّمييز أحيانا بين ما هو مستعمل وما هو مهمل .

---

(54) ابن دريد ـ الجمهرة ط 1 . بيروت 1987 ص . 40 .

(55) الخليل بن أحمد . كتاب العين ط . بغداد 1967 ص 65 .

باب العين والهاء واللام	← ع هـ ل	
	← ع ل هـ	مستعملات
	← هـ ل ع	
	← هـ ع ل	
	← ل ع هـ	مهمـلات
	← ل هـ ع	

هـ . جمع الكلمات المنجزة المشتركة في حروفها الأصيّة وإدراجها تحت مادّة من الموّاد الّتي ولّدتها التّقليبات .

لعُوق	
لعِق	
ملعقه	
لُعقه	(ل . ع . ق)
لَعقه	
لُعاق	

● 2 التّغييرات الطّارئة على منهج الخليل :

أ ـ تغييرات جزئية طرأت على التّرتيب حسب المخارج مثل مخالفة القالي ت 356 هـ لترتيب الخليل بتقديمه الهاء على العين .

ب ـ تغييرات جزئية في الأبنية فابن دريد ت 321 هـ خالف الخليل 175 هـ في القول بوجود الثّنائيّ المثقل (دقّ) وخالفه أيضا في القول بوجود الثّنائي المضاعف (صلصل) واعتبر الأوّل ثلاثيّا والثاني رباعيّا . فأصبحت الأبنية في الجمهرة مقتصرة على الثلاثيّ والرّباعيّ والخماسيّ .

ج ـ إبطال العمل بالتّرتيب حسب المخارج وتعويضه بالتّرتيب الألفبائي مع ابن دريد ت 321 هـ وقد نتج عن ذلك توزيع المعتلّ واللفيف على سائر أبواب المعجم بعد أن كانت مجمّعه في أجزاء خاصّة بها .

د ـ إبطال العمل بالأبنية والتّقليبات وتعويضهما بالتّرتيب القائم على آخر حرف من المادّة الأصلية بابا وأوّل حرف منها فصلا . وذلك انطلاقا من الجوهري ت 400 هـ في الصّحاح .

● 3 . **عوامل التّغييرات** :

نلاحظ أنّ التّغييرات مسّت كلّ أسس التّرتيب التي ركّزها الخليل باستثناء الأساس الخامس (هـ) وكنّا بيّنا في (II.ب.1) أن ذلك ممّا يشرّع لاعتبار هذه المعاجم تنتمي جميعها إلى مدرسة واحدة .

ترجع التّغييرات إلى ثلاثة عوامل :

(أ) إدراك المعجميّين لضرورة تقريب المعجم من الجمهور فما اعتمده الخليل من ضوابط صوتيّة (مخارج الحروف) وصرفيّة (الأبنية) ورياضيّة (التّقليبات) جعل منهجه في التّرتيب عسير المنال يشترط أن يكون المستعمل ملمّا بمعطيات لا تتوفّر له الضّرورة لذلك أبطِل العمل بالتّرتيب حسب مخارج الحروف وحسب الأبنية .

(ب) مواكبة الصّناعة المعجميّة لتطوّر الدّرس الصّوتي والصّرفي وذلك يفسّر في نظرنا التّغيير الحاصل في ترتيب الحروف حسب المخارج وفي عدد الأبنية .

(ج) إبطال العمل ببعض أسس التّرتيب لزوال أسباب وجودها فقد اعتمد الخليل على التّقليبات ليجمع كلام العرب ويحصر وحداته

في أصول أبنيتها . ولـمّا جمعت اللّغة في المعاجم لم تعد الحاجة تدعو إلى استعمال التّقليبات فأبطل العمل بها .

نرى إذا أنّ تعدّد نظم التّرتيب (I . أ . 4) ليس مأخذا بقدر ما هو ظاهرة سليمة حَتّمها تجاوب المعجم العربيّ مع المعطيات العلميّة (تطوّر دراسة الصّوتيّات والصّرف) والبشرية (الجمهور) الحافّة به . وكان ذلك في إطار حافظ فيه على خاصّية مميّزة للّغة العربيّة وهي خاصيّة الاشتقاق من أصل البناء .

●● التّرتيب الدّاخلي للكلمات

تبيّن لنا في (II . أ . 3) أنّ الوصول إلى الشّكل النظري أو « أصل البناء » (56) أو « بسيط الكلمة » (57) أفرزته الطّبيعة الاشتقاقيّة للّغة العربيّة . فالمعجميّ عندما حلل مدوّنته إلى كلمات لاحظ أنّ مجموعات منها تشترك في حروف أصول وتختلف في حروف زوائد فاعتبر أن كلّ مجموعة تؤلّف عائلة صلة القرابة بينها من حيث الشكل هي تلك الحروف الأصول وذهب ابن فارس ت 395 هـ في معجم المقاييس إلى أنّ تلك الصّلة تتجاوز الشّكل إلى المعنى معتبرا أنّ الـمَادّة الأصليّة تحصل معنى (أو أكثر من معنى) يتفشّى في سائر المشتقّات المتولّدة عنها : « أبّ : اِعلم أنّ للهمزة والباء في المضاعف أصلين أحدهما المرعى والآخر القصد والتهيّؤ » (59) . ولا شكّ أنّ في ذلك بعض التأثّر بما عرفته ظاهرة الاشتقاق الأكبر من عناية على يد ابن جني (59) خاصّة إلاّ أنّ هذا التأثّر لم يجعل ابن فارس يتبنّى القول بهذه الظّاهرة أو يؤسّس

(56) مصطلح يستعمله الخليل بن أحمد . العين ط . بغداد 1967 ص 53 ج 1 .

(57) مصطلح يستعمله ابن سيدة . المحكم ط . مصر 1958 ج 1 ص 14 .

(58) ابن فارس ـ مقاييس اللغة ط . 2 مصر ص 6 تحقيق عبد السلام محمّد هارون .

(59) عبد القادر المهيري Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī p. 250 - 259 Tunis 1973 .

معجمه عليها وقد ارجع الاستاذ عبد القادر المهيري (60) ذلك إلى ما في نظريّة ابن جنّي من تكلّف لا يستجيب له واقع اللّغة دائما .

وباستثناء ما جاء في معجم المقاييس لابن فارس لم يحاول المعجميّون أن يبحثوا في الصّلات القائمة بين المادّة الأصليّة والكلمات المتولّدة عنها ليرتّبوا في ضوئها هذه الكلمات ترتيبا داخليّا . ويصعب أن نقول إنّهم كانوا يعتبرون أنّ عمليّة الاشتقاق تقع مباشرة من أصل المادّة إلى الكلمة المنجزة عبر وَزن معيّن بطريقة نمثّلها كالآتي (61) :

(خ - ن - ع)	فَعْـل	خَنْع (61)
	فَعَل إليها	خَنَع إليها
	فَعْلَةٌ	خَنعَةٌ
	فَعَل لِـ	خَنَع لِـ
	أفعل إلى . .	أخنع إلى . .
	فُعَاله	خُنَاعَه

ولو سلّمنا أنّ ذلك كان رأيهم في الاشتقاق فإنّ صناعة المعجم تقتضي أن يحدّدوا طريقة يرتّبون في ضوئها الكلمات وقد حاول الأستاذ محمّد رشاد الحمزاوي أن يبحث عن شيءمن هذا الترتيب في لسان العرب لابن منظور بالرّجوع الى مادّة (ع . ر . ب) (62) ولاحظ « حرصه (ابن منظور) على التّدرّج من المعنى العامّ وفروعه إلى المعنى الخاصّ وصلاته المختلفة . . . وفطنته إلى جمع كلّ ما يخضع إلى معنى واحد » (63) وهي ملاحظة تحتاج إلى دليل على اِطّرادها في كامل المعجم .

(60) نفسه ص 259 .

(61) كلمات جاءت في كتاب العين مادة (خ ن ع) .

(62) محمد رشاد الحمزاوي : من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا ص 71 تونس 1983 .

(63) نفسه ص 87 .

وإذا سلّمنا بما جاء في أطروحة حسين نصّار فإنّ المعجم العربيّ القديم عرف مع الفيروز آبادي ت 817 هـ ترتيبا داخليّا منتظما : « الانتظام الدّاخليّ للموّاد في القاموس يقوم على فصل معاني كلّ صيغة عن زميلتها في الاشتقاق مع تقديم الصّيغ المجرّدة على المزيد وتأخير الأعلام » (64) .

والمرجّح أنّ اهتمام المعجميّين في البداية كان موجّها أساسا إلى الفصل بين الحروف الأصول والحروف الزّوائد ولم يتجاوزوا ذلك إلى اتّخاذ موقف معيّن يفصل بين المجرّد والمزيد إلاّ في فترة متأخّرة . وقد تصدّى الأستاذ الطّيّب البكّوش إلى هذا الأمر بالتّحليل وبيّن أنّ « محور الدّراسة الصّرفيّة العربيّة هو البحث عن الأوزان باستعمال القياس القائم على الاشتقاق بتمييز الأصل عن الزّائد » (65) .

لذلك نعتبر أنّ عدم المنهجيّة في ترتيب مفردات المادّة الواحدة (I. ج . 7) مأخذ حاول المعجم العربيّ تداركه في ضوء ما رسمه الدّرس النّحوي من أوّليّات وما بلغه بعد ذلك من تطوّر .

III . ب . 3 . الشّـــــرح .

اختلف الدّارسون في تقويمهم لهذا المستوى من التّصنيف المعجميّ ففي حين رأى رمضان عبد التّواب أنّ المعاجم القديمة تشكو قصورا في الاستدلال على المعنى بالشّاهد (I. ج . 4) ذهب غيره إلى أنّ من مآخذ الشّرح الاضطراب (I. أ . 5) والنّقص في الإحالة (I. ب . 2) . ولئن كنّا أجبنا جزئيا عن (I. ج . 4) عند تنزيلنا للصّناعة المعجميّة العربيّة في إطارها التاريخي فإنّه لا

(64) حسين نصّار . المعجم العربي نشأته وتطوّره ص 589 مصر 1968 .

(65) الطيب البكّوش : علم الصّرف بين النّظريات العربيّة والألسنية الحديثة في المجلّة التّونسيّة للعلوم الاجتماعية عدد 66 ص 34 سنة 1981 .

يسعنا بالنّسبة الى باقي المآخذ إلاّ أن نعتمد على المعاجم القديمة لتبيّن ما قام به المعجميّون العرب من جهد في محاصرة مظاهر الإشكال في وحدات المعجم .

يبدو أنّ شرح الكلمات أو التّعريف بها شغل المعجميّين العرب إلى حدّ كبير . فاللّغة العربيّة تحفل في نظرهم بالمشترك والأضداد وغيرهما من الخصائص التي قد تؤدّي الى اللّبس في فهم الكلمة أو الخطإ في استعمالها . لذلك سعوا إلى محاصرة المواضع التي يحتمل فيها اللّبس أو الخطأ . ولقد صنّف محمد أحمد أبو الفرج طُرُق الشرح تصنيفا حسنا (66) استعان فيه بآراء أستاذه فيرث Firth ولكنّه في رأينا فرّع الأصناف تفريعا قد يذهب بالفائدة ويبدو لنا من ناحية أخرى أنّ المعجمِيّين لم يتّبعوا طرقا في الشّرح ـ وهو ما بنى عليه تصنيفه ـ وإنّما كان دأبهم في الشّرح أن يركّزوا على الجوانب التي تحتاج إلى توضيح وهي أربعة :

الجانب التاريخي والجانب اللّغوي والجانب الدّلالي والجانب السّياقيّ .

● 1 . الجانب التاريخي .

يهمّ هذا الجانب الشّواهد وهو أمر نعود إليه في (4 .) كما يهمّ الوحدات الدّخيلة والمولّدة وبعض المظاهر اللّهجية . وكنّا تعرضنا إلى بعض هذه النّواحي عند دراستنا لمقوّمات الجمع . فنكتفي هنا بالتّذكير بأنّ المعجم القديم ليس خاليا تماما من المبحث التّاريخي وإنّما احتوى على معلومات تاريخيّة متّصلة بأصول الكلمات في الحدود التي سمحت بها بعض ضغوط الوضع وهي خاصّة جهل جلّ المعجميّين باللّغات الأعجميّة المجاورة Adstrat باستثناء الفارسيّة . لذلك شكّوا في عجمة وجدات كثيرة فعوّلوا في تحديد أصولها على النّقل « التَّورُ . . . أبو عبيد عن أبي عبيده : ومّما دخل في كلام العرب : الطّست

(66) محمد أحمد أبو الفرج . المعاجم اللغوية . ط 1 . مصر 1966 . ص 101 ـ 123 .

والتّورُ والطّاجن وهي فارسيّة كُلّها . قال ابن دريد : فأمّا التّور الرّسول فعربيّ صحيح » (67) . كما أنّ تردّدهم في الجزم بعجمة الكلمة قد يرجع إلى إنّها بلغت درجة متقدّمة من الاندماج في اللّغة العربيّة مثل كلمة لجام الّتي اشتقّ منها الفعل واسم الفاعل واسم المفعول . . .

● 2 . الجانب اللّغوي .

يحتاج المعجميّ إلى الاستعانة ببعض الظّواهر اللّغوية عند تحليله لجزئيّة من جزئيّات الكلمة فنجد الخليل يصرّح ببعض الاختلافات في نطق حروف الكلمة : « خطيب مصقع : بليغ والسّين أحسن . والصقيع : الجليد يصقع النّبات والسّين قبيح » (68) . وإذا طرأ تغيير على بنية كلمة توقّف عنده بالتّحليل « يقال عضاهة واحدة وعضة أيضا على قياس عزة تحذف منها الهاء الأصليّة كما حذفت من الشّفة وردّت في الشّفاه » (69) . وقد يستدعي الأمر التنبيه إلى بعض الظّواهر النّحوية « العشر عدد المؤنّث وذكّرت المذكّر » (70) .

وقد ألحّ المعجميّون أحيانا على التّوسيع في توضيح طريق الاستطراد وقفة مطوّلة في ظاهرة من الظّواهر الصّوتية أو الصّرفية أو النّحويّة أوالبلاغيّة « العزهاة . . . جمعه عزهون تسقط منه الهاء والألف الممالة ـ لأنها زائدة ـ لا تستخلف فتحة كقولهم مثنون وكل ياء ممالة مثل ياء عيسى وموسى على فِعلى وفُعلى فهو مضموم بلا فتحة نقول عيسون وموسون ولذلك تقول في جمع أعشى

---

(67) أبو منصور الجواليقي ـ المعرب تحقيق أحمد محمد شاكر ط 2 ـ د . ت ص 134 .

(68) كتاب العين مادة (ص ق ع) .

(69) نفسه مادة (ع . ض . ه) .

(70) نفسه مادّة (ع . ش . ر) .

ويحيى أعشون ويحيون فهما مفتوحان في الجمع لأنّهما على بناء أفعل ويفعل » (71) .

وإلى جانب هذا التوسّع النّظري في بعض الظّواهر يسكت المعجميّون أحيانا عن بعض الخصائص التي يحتاج إليها في توضيح الكلمة من حيث البنية أو من حيث التّركيب . فلا يصرّحون بها . ومن هذه الخصائص المسكوت عنها نذكر على سبيل المثال لزوم الفعل وتعدّيه (72) أو الجموع غير القياسيّة للأسماء .

والسّبب الذي به تفسّر هذه الثّغرات هو أنّ التّصنيف المعجمي وجّهه السّياق التّاريخي إلى مقاومة اللّحن وحفظ اللّغة من الضّياع فركّز المعجميّون على مواطن الإشكال وتوسّعوا فيها أحيانا حتّى تجاوزوا الحاجة وبدت لهم مواضع أخرى غير محتاجة في ذلك الظّرف إلى التّوضيح . ولكن بمرور الزّمن وتبدّل الأحوال والمعطيات نرى اليوم أنّها من الظّواهر التي ينبغي التّوقّف عندها في المعجم بانتظام .

● 3 . الجانب الدّلالي . .

حاول المعجميّون العرب أن يحيطوا بجانب الدّلالة في وحدات المعجم معتمدين ثلاث طرق متكاملة ولكنّها لا تجتمع في شرح كلّ وحدات المعجم .

تتمثل الطّريقة الأولى في بيان العلاقة المعنويّة الرّابطة بين الكلمة المعنيّة بالشّرح وكلمة غيرها . وتلك العلاقة إمّا علاقة ترادف « يقال عَقَّ ثوبَه إذا

---

(71) نفسه مادة (عزه) .

(72) نجد في كتاب العين اشارات غير منتظمة إلى ظاهرة التعدية وهي في الجزء الأول ط . بغداد 1967 لم تتجاوز أربع ملاحظات (ص 190 ـ 254 ـ 274 ـ 341) .

شَقَّه » (73) أو « العُثَّةُ السّوسة » (73) وإمّا علاقة تقارب في المعنى : « التّهزّع شبه التنكّر والعبوس » (73) وإمّا علاقة تضاد : « القعس نقيض الحدب » (73) .

وتتمثّل الطّريقة الثّانية في إبراز مكوّنات المجال الدّلالي المحددة لمعنى الكلمة « عسعست السّحابة أي دنت من الأرض ليلا في ظلمة وبرق » (73) ونلاحظ هنا أنه استعمل عناصر من مجالات مختلفة ليبلغ بتوضيح المعنى إلى أقصى درجات الدّقّة . فالسّحاب والأرض والظّلمة والبرق من عناصر الطّبيعة واللّيل والدّنق يرجعان إلى الزّمان والمكان وهذه من أدقّ الطّرق في الشّرح لا تختلف إجرائيا عمّا توصّل إليه علم الدّلالة La Sémantique نظريّا من إمكانيّة تقطيع دلالة الوحدات إلى مَعانم Sème أي أجزاء من المعنى تمكّن من إدراك الفوارق المعنويّة بين وحدات يجمع بينها حقل دلالي واحد Un champ Sémantique . وكنّا أشرنا في (II . ب . 2) إلى أنّ معاجم الموضوع أثرى من معاجم الكلمة في هذا الشأن .

وتتمثّل الثّالثة في تعليل المدلول تعليلا اشتقاقيًّا وذلك بالبحث عن الخيط الدّلالي الرّابط بين المادّة الاشتقاقيّة والكلمة المعنيّة بالشّرح : « المعاهد : الذّمّي لأنّه معاهد ومبايع على ما عليه من إعطاء الجزية والكفّ عنه » (74) أو « الخزوع تخلّف الرّجل عن أصحابه في مسيرتهم وسمّيت خزاعة بذلك لأنّهم ساروا مع قومهم من سبإ أيّام السّيل العرم فلمّا انتهوا إلى مكّة تخزّعوا عنهم فأقاموا وسار الآخرون إلى الشّام » (74) .

---

(73) الخليل بن أحمد . كتاب العين . موادّ (عق) (عث) (هزع) (قعس) .

(74) نفسه مادة (عس) ومادة (عهد) ومادّة (خزع) .

4 ـ الجانب السّياقي

للشّواهد قيمة وثائقية أكيدة فهي تفيدنا بمستعمل الكلمة وترجعنا بالتّالي إلى زمن استعمالها . ولئن كانت هذه القيمة أكيدة فهي محدودة باعتبار أنّ الشّواهد انحصرت تقريبا من حيث الزّمان والمكان في ما سمح به مفهوم الفصاحة ومن حيث الأصناف في الشّعر والقرآن والحديث . لهذا السّبب نجد كلمات كثيرة في المعجم لا يذيّل شرحها بشاهد . فالكلمات المدرجة تحت مادّة (فزع) في كتاب العين خالية من كلّ شاهد ولا يعني ذلك بالضرورة أنّ هذه الكلمات لم تكن مستعملة أو أنّها من وضع اللغويّين لذلك نرى أنّ ما ذهب إليه رمضان عبد التوّاب في هذا الشّأن (I . ج . 2) في حاجة إلى إعادة نظر . ونعتبر أنّ قيمة الشّاهد الحقيقيّة في المعجم تتجاوز التّوثيق إلى سدّ الفراغ الموجود في مستوى من مستويات الشّرح . فقد يوضّح لنا الشّاهد معلومة لغويّة غير مصرّح بها ونحن في حاجة إليها : « عكف يعكف عُكفا وعكوفا وهو إقبالك على الشّيء لا تصرف عنه وجهك قال العجّاج يصف حميرا وفعلا :

فهنّ يعكفن به إذا حجا عكف النّبيط يلعبون الفنزجا . . .

وفي القرآن الكريم « يعكفون على أصنام لهم » . . . قال الله عزّ وجلّ « وأنتم عاكفون في المساجد » (75) فقيمة الشّاهد هنا تتجاوز بيَان مقام استعمال فعل عكف إلى إظهار حروف الجرّ التي يتعدّى بها .

وأدرج المعجميّون أن الشّاهد ضروريّ في شرح جلّ الكلمات ولكنّهم كانوا واعين في الوقت ذاته بأنّ بعض الشّواهد لا تخلو من غموض فاستطردوا عندئذ يشرحون الشّاهد : « اعتشّ الطّائر إذا اتّخذ عشّا قال يصف ناقة :

(75) الخليل بن أحمد ـ كتاب العين مادّة (عكف) .

يتبعها ذو كُدنة جرائض لخشب الطّلح هصور هائض

بحيث يعتشّ الغراب البائض .

قال البائض وهو ذكر فإن قال قائل الذّكر لا يبيض قيل هو في البيض سبب ولذلك جعله بائضا على قياس والد بمعنى الأب وكذلك البائض لأنّ الولد من الوالد والولد والبيض في مذهبه شيء واحد » (76) .

ولا يقتصر جانب السّياق في نظرنا على الشّواهد بل إنّه يشمل أيضا إقحام الكلمة المعنيّة بالشّرح في مركّب من المركّبات النّحويّة يكون من صياغة المعجميّ وبذلك يتّضح مقام استعمال الكلمة واختلاف المعاني باختلاف المقام : « قبع الخنزير بصوته قبعا وقباعا . وقبع الانسان قبوعا أي تخلّف عن أصحابه » (77) . فالفعل هنا واحد من حيث هو دالّ ولكنّ المدلول يختلف باختلاف السّياق أي باختلاف الفاعل الذي يسند إليه .

تبيّن إذا أنّ الكلمة حظيت لدى المعجميين العرب بشرح مستفيض استهدف جانبها التّاريخي أحيانا لكن ركّز بصفة خاصّة على ما لهذه الكلمة من علاقات بمختلف أنظمة اللّغة يحتاج القارىء إلى الإحاطة بها لكي لا يلتبس عليه الفهم ويحسن استعمال الكلمة .

(76) الخليل بن أحمد كتاب العين مادّة (عش) .
(77) الخليل بن أحمد . كتاب العين ـ مادة (قبع) .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن الجوانب الأربعة للشّرح ليس اعتمادها منتظما في شرح كلّ كلمة وإنّما يوجد بعضها أو كلّها متى وُجد الإشكال ومتى لم تحتج الكلمة إلى أيّ توضيح اكتُفي بإدراجها في المعجم وهي حالات قليلة في المعاجم الأولى (78) . وأكثر قلّة في المعاجم المتأخّرة . والتّفاوت في الشّرح بين كلمة وأخرى لا يعني الاضطراب وإنما يعني مراعاة جانب الإشكال أو جوانبه وهو أمر يختلف من كلمة إلى أخرى .

ورغم إدراك المعجميّين مسبّقا للجوانب التي ينبغي التّثبّت منها في جمع الوحدات ووضعها فإنّهم وجدوا أنفسم في مرحلة التّطبيق يواجهون ضغوطا جعلتهم يختزلون بعض ما ينبغي جمعه أو يضحّون بشيء من مستويات الوضع أو يستطردون استطرادات لا يحتاج إليها القارىء بالضرورة وأهمّ هذه الضّغوط في نظرنا غزارة المادّة في المدوّنة التي اعتمدوها والشّعور المتواصل بضرورة أداء الأمانة العلميّة أي بنقل كلّ ما جاء عن المتقدّمين لحفظ اللّغة من الضّياع . فاتّسمت مرحلة الوضع نتيجة لذلك بمرونة في اتّباع الخطّة المرسومة لكنّها لم تحِد عنها .

الخاتمـــة :

أ . لقد تبيّنّا من خلال هذا العمل أنّ هناك نقطتين على الاقلّ أثيرتا ولكنّ البحث فيهما تتجاوز حدوده مقاصدنا :

1 ـ الحاجة إلى دراسة معاجم المواضيع وتوجيه البحوث إليها لتبيّن قيمتها وخصائصها والاستفادة منها .

(78) نفسه مادة (عم) يقول : « العمامة معروفة والجمع عمائم » .

2 ـ ضرورة دراسة مواطن الالتقاء ومواطن الاختلاف بين النّحاة والمعجميّين في الظّواهر التي تهمّ الطّرفين مباشرة كظاهرة الاشتقاق .

ب ـ إنّنا قصدنا بهذا العمل أن نبيّن قيمة التّراث المعجميّ دون أن نمجّده أو نقدّسه . فمهما بلغ التّراث من الأهمّية تبقى قيمته رهينة الظّرف الذي أُنتجَ فيه . وإنّما حاولنا أن ننبّه إلى أمرين :

1 ـ إنّ تقويم المعاجم العربيّة القديمة في ضوء مقاييس مستمدّة ممّا وصل إليه المعجم عند الغربيّين اليوم لا يؤدّي إلى نتائج سليمة .

2 ـ إنّ ما اعتبره الدّارسون ، الذين اعتمدناهم ، مآخذ على المعاجم القديمة إذا نزّل في سياقه التّاريخيّ وأدرج ضمن خصائص المعجميّة العربيّة ووُصل بينه وبين تطوّر الدّرس النّحويّ عند العرب غدًا من المظاهر التي كان لا بدّ أن تعتري المعاجم العربيّة في مختلف مراحل تطوّرها .

ج . وإذا كان لا بدّ من التّساؤل عن قيمة دراسة التّراث المعجميّ بالنّسبة إلى الحاضر والمستقبل فإنّه يجدر بنا أن نؤكّد على أنّ عملنا هذا بيّن أهمّ العوامل الفاعلة في تطوّر المعجم العربيّ وهما عاملان اثنان : تكيّف أهداف المعجميّين مع مقتضيات ظروف وضع المعجم ومواكبة المعاجم لتطوّر الدّرس اللّغوي . فإذا أردنا للمعجم العربي اليوم أن يتطوّر فلا بدّ أن نتهيّأ لذلك بوضع نظريّة للمعجم تتأسس على دراسة علميّة لما نطلبه اليوم من المعجم وتستفيد ممّا بلوره الدّرس اللّسانيّ من المفاهيم . وذلك لا يكون بغير تقدّم البحث في علوم اللّسان جميعا .

رفيق بن حمودة

دكتوراه الدولة (تابع)

الاسم	الموضوع	تاريخ المناقشة	الجامعة
محمد الحبيب حامد	Le conte oriental et son traitement dans la littérature française jusqu'à la révolution : Contribution à l'histoire des mentalités.	26 جانفي 1989	جامعة باريس VIII
عمر بالهادي	Espace et Société en Tunisie. Développement, organisation et aménagement de l'espace depuis l'indépendance.	18 فيفري 1989	جامعة تونس I
عبد الجليل القروي	La Dramaturgie de Voltaire	14 افريل 1989	جامعة كلارمونII
عبد الرزاق بنور	Rhétorique des Attitudes Propositionnelles.	21 افريل 1989	جامعة تونس I
عامر الوسلاتي	Les côtes de la Tunisie : Recherches Géomorphologiques	22 افريل 1989	جامعة تونس I
مقداد عبد الله جبريل	شعر بكر بن وائل في الجاهلية وصدر الاسلام	24 جوان 1989	جامعة تونس I
فيصل غرايبة	الهجرة بين الاقطار العربية : واقعها وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية.	29 سبتمبر 1989	جامعة تونس I
احمد باشردة	المعالجات الإعلامية لحرب اكتوبر في الإعلام العربي السعودي - اذاعة - تلفزة - صحافة	16 مارس 1990	جامعة تونس I
حبيب صالحة	Poétique Maghrébine et Intertextualité	2 افريل 1990	جامعة باريس XIII
ريتا عوض	الصورة الشعرية في ديوان امرئ القيس	29 جوان 1990	جامعة تونس I
مجاهدة الشهابي	الاحداث الجانحون بين الواقع والتطلعات	5 جويلية 1990	جامعة تونس I
انيسة احمد المنصور	شعر البحرين من القرن السابع عشر الميلادي الى الثلث الاول من القرن العشرين	15 ديسمبر 1990	جامعة تونس I
جليل احمد العريض	فكر علي بن ابي طالب كما يبدو في نهج البلاغة	17 ديسمبر 1990	جامعة تونس I
منجي بورقو	Le Bassin Versant du Kébir - Miliane	10 ماي 1991	جامعة تونس I